

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – DOUTORADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E
CONTEMPORÂNEA

TESE DE DOUTORADO

**TEMPO E DIFERENÇA:
SOBRE O ESTATUTO DA FINITUDE EM SARTRE**

MARCELO PRATES

CURITIBA

2016

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – DOUTORADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E
CONTEMPORÂNEA

MARCELO PRATES

**TEMPO E DIFERENÇA:
SOBRE O ESTATUTO DA FINITUDE EM SARTRE**

Tese apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Doutor pelo Curso de Pós-graduação em Filosofia, nível doutorado, do Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Damon S. Moutinho.

CURITIBA

2016



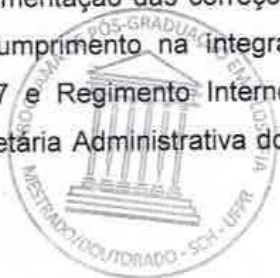
Universidade Federal do Paraná
Setor de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA

ATA DA SESSÃO DE DEFESA DE TESE

Defesa nº 154-2000/2016

Ata da Sessão Pública de Exame de Tese para Obtenção do
Grau de DOUTOR em FILOSOFIA, área de concentração:
FILOSOFIA.

Ao oitavo dia do mês de julho do ano de dois mil e dezesseis, às quatorze horas, nas dependências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Setor de Ciências Humanas, da Universidade Federal do Paraná, reuniu-se a banca examinadora aprovada pelo Colegiado do Programa, composta pelos Professores Doutores: Franklin Leopoldo e Silva (USP), Thana Mara de Souza, (UFES), Paulo Vieira Neto (UFPR), Marco Antonio Valentim (UFPR), sob a orientação do Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho, com a finalidade de julgar a Tese do candidato Marcelo Prates, "**TEMPO E DIFERENÇA: SOBRE O ESTATUTO DA FINITUDE EM SARTRE**", para obtenção do grau de Doutor em Filosofia. O desenvolvimento dos trabalhos seguiu o roteiro de sessão de defesa estabelecido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, com abertura, condução e encerramento da sessão solene de defesa realizada pelo Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho. Após haver analisado o referido trabalho e arguido o candidato, os membros da banca examinadora deliberaram pela "APROVAÇÃO" da mesma, HABILITANDO-O AO TÍTULO DE DOUTOR EM FILOSOFIA * na área de concentração: FILOSOFIA, desde que apresente a versão definitiva da Tese, no prazo de sessenta (60) dias. A obtenção do título de Doutor está condicionada à implementação das correções sugeridas pelos membros da banca examinadora e ao cumprimento na íntegra das exigências estabelecidas na Res.65/09-CEPE-Art.67 e Regimento Interno do Programa. E, para constar, eu Aurea Junglos, Secretária Administrativa do Programa, lavrei a presente ata que vai assinada por



mim e pelos membros da banca. * **HABILITANDO-O** ao título de Doutor em FILOSOFIA.

Abaixo, os comentários consubstanciando os pareceres da banca.

COMENTÁRIOS: A qualidade da Tese justifica a sua indicação
ao prêmio Anpof.

Curitiba, 08 de julho de 2016.

Aurea Junglos
Secretaria Administrativa da PGFILOS/UFPR

Luiz Damon Santos Moutinho
Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho
Orientador e Presidente da banca examinadora
UFPR

Franklin Leopoldo e Silva
Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva
Primeiro examinador
USP

Thana Mara de Souza

Profa. Dra. Thana Mara de Souza
Segundo examinador
UFES



Paulo Vieira Neto
Prof. Dr. Paulo Vieira Neto
Terceiro examinador
UFPR

Marco Antonio Valentim
Prof. Dr. Marco Antonio Valentim
Quarto examinador
UFPR



Universidade Federal do Paraná
Setor de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia-UFPR

AVALIAÇÃO DA TESE

Defesa nº 154-2000/2016 de 08/07/2016

Doutorando: **Marcelo Prates**

Título da tese: **"TEMPO E DIFERENÇA: SOBRE O ESTATUTO DA FINITUDE EM SARTRE."**

| Integrantes da banca examinadora | Notas |
|------------------------------------------------------------------------------------------|-------|
| Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho (UFPR) Orientador e Presidente da banca examinadora | 10.0 |
| Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva (USP) Primeiro examinador | 10.0 |
| Profa. Dra. Thana Mara de Souza (UFES) Segundo examinador | 10.0 |
| Prof. Dr. Paulo Vieira Neto (UFPR) Terceiro examinador | 10.0 |
| Prof. Dr. Marco Antonio Valentim (UFPR) Quarto examinador | 10.0 |
| Média final | 10.0 |
| Conceito | A |

Os examinadores atribuem nota em escala de zero a 10 (dez), sendo considerado aprovado o doutorando que obtiver como nota final, a média aritmética superior a 7 (sete). No parecer emitido por ocasião da defesa, constará a nota e o critério: **CONCEITO**.

Os examinadores devem registrar no corpo da dissertação/tese as correções sugeridas.

Luiz Damon Santos Moutinho
Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho

Orientador e Presidente da banca examinadora

UFPR

Franklin Leopoldo e Silva
Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva

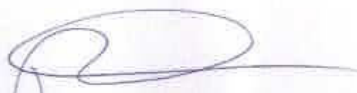
Primeiro Examinador

USP





Profa. Dra. Thana Mara de Souza
Segundo Examinador
UFES



Prof. Dr. Paulo Vieira Neto
Terceiro examinador
UFPR



Prof. Dr. Marco Antonio Valentim
Quarto examinador
UFPR

§ 1º - Será considerado aprovado o aluno que lograr os conceitos A, B ou C.

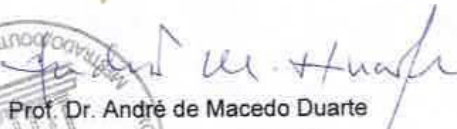
A = Excelente = 9,0 a 10,0

B = Bom = 8,0 a 8,9

C = Regular = 7,0 a 7,9

D = Insuficiente = zero a 6,9




Prof. Dr. André de Macedo Duarte
Coordenador da PGFILOS

PROF. DR. ANDRÉ DE MACEDO DUARTE
Coordenador PGFILOS
siap: 1283665

*À liberdade por vir
estranha e grande coragem de dizer sim-(não)*

Durmo e desdurmo.

Do outro lado de mim, lá para trás de onde jazo, o silêncio da casa toca no infinito. Ouço cair o tempo, gota a gota, e nenhuma gota que cai se ouve cair. Oprime-me fisicamente o coração físico a memória, reduzida a nada, de tudo quanto foi ou fui.

...

Respiro, suspirando, e a minha respiração acontece – não é minha. Sofro sem sentir nem pensar.

O relógio da casa, lugar certo lá ao fundo das coisas, soa a meia hora seca e nula. Tudo é tanto, tudo é tão fundo, tudo é tão negro e tão frio!

Passo tempos, passo silêncios, mundos sem forma passam por mim.

Subitamente, como uma criança do Mistério, um galo canta sem saber da noite. Posso dormir, porque é manhã em mim. E sinto a minha boca sorrir, deslocando levemente as pregas moles da franha que me prende o rosto.

Posso deixar-me à vida, posso dormir, posso ignorar-me... E, através do sono novo que me escurece, ou lembro o galo que cantou, ou é ele, de veras, que canta segunda vez.

(Pessoa)

Resumo:

O objetivo desta pesquisa é investigar o estatuto da finitude em Sartre. Tal investigação se faz necessária devido à variação das caracterizações e modos de tratamento que ela sofre na obra do filósofo, sempre manifestada nos esforços de resolver uma das antinomias básicas do seu pensamento, a saber, o dualismo entre a liberdade e a alienação. Esse dualismo que tem por fundo o dualismo metafísico do ser e do fundamento impossibilita uma tomada da finitude do finito, dificultando a imagem desta na filosofia de Sartre. Em *O Ser e o nada* a finitude é compreendida como *nada de fundamento*; nos *Cadernos para uma moral* como desejo e reconhecimento do fracasso da paixão que assola o para-si; na *Crítica da razão dialética* como práxis; e nas últimas entrevistas (*Situações IX e X*) e nas biografias *Baudelaire*, *Saint Genet*, *Mallarmé*, sobretudo em *O idiota da família*, pela noção de vivência. Esses tratamentos diferenciados se devem à ambiguidade tocante à noção própria de liberdade, qual seja, sua relação com a alienação, problema insistente na filosofia de Sartre sempre a corroer a positividade da finitude, uma vez que denotam um estado de perda ou dissimulação da mesma por conta de alguma forma de alienação. Todavia, ela se mostra por um lado, intrínseca ao ato mesmo de liberdade, por outro como insuperável na situação, onde toda transgressão pelo projeto tende a findar sempre numa nova forma de alienação pela irrealização ontológica do mesmo, tornando-a insuperável de modo a comprometer de forma geral a própria finitude. Nossa hipótese é que essas dissonâncias da finitude na filosofia de Sartre deveria nos levar não tanto às modificações que ela sofre, mas à consideração do seu peso positivo e o esforço de Sartre para tanto, de modo que gradualmente em sua filosofia ela se sobreporia a tal ambiguidade. Isso só será possível quando em seu pensamento a historicidade própria do indivíduo ganhar relevância, superando todo abstracionismo quer seja da liberdade, quer seja da alienação, com a consideração da totalidade temporal do existente e das diferenciações que ela sofre não como finitude, mas como *processo de finição*. Tal processo será consolidado pela condição de constituição e personalização na medida em que passa a se sobrepor em seu pensamento não a consciência mas o indivíduo na totalidade de sua vida. Esses processos possibilitarão a tomada do indivíduo na constituição de uma identidade estilística como a *forma* própria de assumir a alienação, um *modo singular* de ultrapassá-la, para além do fato da existência, isto é, com o sobrepeso histórico da liberdade sobre o ontológico, cuja singularidade do indivíduo expressa o modo próprio da finitude como diferença. Diferença denotada por uma *qualidade singular*, veremos uma sobreposição da estética com relação a moral e a assunção da *dramaticidade* pela filosofia como forma de elucidação da finitude do finito. Por fim, expressando uma inversão na filosofia de Sartre, veremos que na totalidade de sua obra figura a liberdade como *sua* qualidade própria, melodia frequente sob ritmos variantes, diferença e tempo de sua finitude.

Palavras-chave: Metafísica, Ontologia, Dialética, Psicanálise Existencial, Finitude.

Abstract:

This research aims to investigate the state of finitude in Sartre. Such research is necessary because it undergoes variation of the characterizations and different modes of treatment in the philosopher's *oeuvre*; it is always revealed in the efforts to solve one of the basic antinomies of his thought, namely, the dualism between freedom and alienation. This dualism that is based on the metaphysical dualism of the being and the foundation makes impossible to consider the finitude of the finite, hindering its image in Sartre's philosophy. In *Being and Nothingness* the finitude is understood as *nothing of substance*; in *Notebooks for an Ethics* as desire and recognition of the failure of passion that devastates the for-itself; in the *Critique of Dialectical Reason* as praxis; and in his last interviews (*Situations IX and X*) and in the biographies *Baudelaire*, *Saint Genet*, *Mallarme*, especially in *The Family Idiot*, by the concept of experience. These different treatments are due to the ambiguity regarding the very notion of freedom which is its relation to the alienation, a persistent problem in Sartre's philosophy that always destroys the positivity of finitude, since they reflect a state of loss or dissimulation of finitude itself because of some kind of alienation. However, it shows itself on the one hand, intrinsic to the act of freedom, on the other as insuperable in the situation where every transgression by the project tends to always end in a new form of alienation by the ontological irrealization of it, making it unsurpassed in such a way it can generally compromise the finitude itself. Our hypothesis is that these dissonances of finitude in the philosophy of Sartre should take us not so much to the changes it undergoes, but to the consideration of its positive weight and Sartre's effort to do so, so that gradually in his philosophy it would overlap to such ambiguity. This will be only possible when in his thought the individual's own historicity gains relevance, surpassing all abstractionism whether of freedom or of the alienation, with consideration of temporal totality of the existing and of differentiations that it goes through not *as* finitude, but as a *finitio process*. This process will be consolidated by the condition of constitution and personalization as it starts overlapping in his thinking not the consciousness but the individual in his/her life totality. These processes will enable to consider the individual in the constitution of a stylistic identity as the own *way* to assume the alienation, a *singular way* of exceeding it and surpasses it, beyond the fact of existence, that is, with the historical overweight of freedom on the ontologic, which the individual's singularity expresses the finitude mode as difference. Difference denoted by a *singular quality*, we will see an aesthetic overlap in relation to the moral and assumption of *dramatization* by philosophy as a way of clarifying the finitude of the finite. Finally, expressing a reversal in Sartre's philosophy, we will see that in his *oeuvre* it is portrayed freedom as *his* own quality, frequent melody in variable rhythms, difference and time of his finitude.

Keywords: Metaphysics, Ontology, Dialectics, Existential Psychoanalysis, Finitude.

Lista de abreviaturas das obras de Sartre:

EN - *L'être et le néant – Essai d'ontologie phénoménologique.*

TE - *A transcendência do ego. Seguido de Consciência de si e conhecimento de si.*

B - *Baudelaire.*

CRD I - *Crítica da Razão Dialética – Tomo I: Teoria dos conjuntos práticos, precedido por Questão de método.*

CRD II - *Critique de la raison dialectique – tome II - l'intelligibilité de la histoire.*

CM - *Cahiers pour une morale.*

DGE - *Diário de uma guerra estranha.*

ETE - *Esboço para uma teoria das emoções.*

DI - *Em defesa dos intelectuais.*

EL - *L'écrivain et sa langue.*

EP - *Les écrivains en personne.*

MP - *Merleau-Ponty.*

N - *A Náusea*

IF I - *O Idiota da Família – Gustave Flaubert de 1821 a 1857. Vol. 1*

IF II - *O Idiota da Família – Gustave Flaubert de 1821 a 1857. Vol. 2.*

M - *Mallarmé – la lucidité et sa face d'ombre.*

SG - *Saint Genet – ator e mártir.*

EH - *O Existencialismo é um Humanismo*

PA - *Portrait de l'aventurier – préface.*

QL - *Que é a literatura?*

SS - *Sartre par Sartre.*

VE - *Verdade e existência.*

LC - *A liberdade cartesiana.*

Sit. X – *Sur "L'Idiot de la famille"*

Para as demais obras se utiliza o sistema autor-data.

Todas as traduções são realizadas pelo autor.

SUMÁRIO

| | |
|---------------------------------------------------------------------|------------|
| Introdução: Liberdade e finitude..... | 9 |
| Primeira Parte - A noção de Aventura..... | 28 |
| I - Método e indivíduo: prolegômenos | 29 |
| II – A dialética do indivíduo | 79 |
| 2.1 <i>O mesmo e seu outro</i> | 81 |
| 2.2 <i>O múltiplo e a totalidade</i> | 126 |
| Segunda Parte – O tempo da Aventura | 171 |
| I – O esforço pela diferença: a singularização | 172 |
| II – A diferença e o seu resto: a trans-historicidade | 224 |
| III – Negação e diferença: a qualidade singular | 263 |
| Considerações finais: o estatuto da finitude em Sartre | 314 |
| Bibliografia | 325 |

Introdução: Liberdade e finitude

No início de *O Ser e o Nada* Sartre elogia a supressão pela fenomenologia dos dualismos que configuravam grande parte dos problemas tratados pela filosofia. Merece destaque dentro desses aparos aquele que, Sartre fazendo referência a Nietzsche, constituía a “ilusão dos três mundos”, típica da Metafísica¹. Com isso, a filosofia começaria a demarcar um terreno próprio da finitude, onde se desconsideraria sua relação com qualquer forma de fundamento ontoteológico sem, no entanto, necessariamente se relegar o caráter de transcendência do ser.

No entanto, esse novo começo pela fenomenologia não a liberaria de críticas e mesmo da necessidade de uma reformulação. Sartre observa que ainda que haja a possibilidade de superação dos dualismos, sobretudo aqueles concernentes à Metafísica, Husserl se embarçaria novamente num dualismo entre o finito e o infinito. Este dualismo se caracterizaria, sobretudo, pelo teor quantitativo que ele implica, uma vez que pressupõe uma série infinita de aparições a fim de garantir a objetividade do *noema*, e que não são dadas num único perfil. Sartre considera esta postulação prejudicial porque ela ou tornaria a fenomenologia um fenomenismo (redução do ser às maneiras de aparição do ser) ou, ainda, um idealismo, pois esse suposto ser além de não ser dado (a série não aparece, ela é apenas pressuposta), dependeria *unicamente* de um movimento de transcendência do sujeito (para essa mesma série).

Para dar conta da objetividade do fenômeno com o intuito de garantir o aspecto de transcendência do mundo, Sartre faz uma reformulação ontológica na fenomenologia que, doravante, não mais buscaria analisar as vivências da consciência, mas o ser do fenômeno, ser este constituído por um dualismo transfenomenal cuja relação resultaria na possibilidade mesma do fenômeno. Ainda que como ontologia e analisando um dualismo transfenomenal, a fenomenologia possibilitaria a Sartre a constituição de uma

¹ Compreende-se aqui como Metafísica as soluções infinitistas dadas ao problema da finitude, como se pode observar, ainda que numa matriz heideggeriana, o comentário de Loparic (p. 9): “O infinitismo é o princípio organizador da metafísica ocidental. Na ontologia, buscam-se causas e verdades; na ética máximas e regras, que sejam, ao mesmo tempo, primeiras e vigorem incondicionalmente, que sejam infinitas. Quais são as esperanças depositadas na infinitude do fundamento? As de encontrar um solo sobre o qual seria possível, pelo menos em tese, assentar uma vida humana plenificada, eterna e integrada numa totalidade cósmica social. Em outras palavras, visa-se achar um antídoto universal para a falta, a transitoriedade e a particularidade, três elementos constituintes da finitude humana, todos assinalados pela dor.”.

filosofia onde o tema “o homem concreto”, procederia de uma análise da sua condição finita, sem especulações metafísicas.

Todavia, na dissertação “Moral e Metafísica em Sartre²” procurou-se demonstrar que o problema do sentido da relação dessas duas esferas transfenomenais ou do “*Ser todo*”, levaria Sartre a postular um ideal de fundamento, o em-si-para-si. A relação entendida nesses termos demonstrava que o ato de nadificação era uma tensão entre ser e nada no cerne mesmo ser, cujo resultado seria por um lado uma forma livre de hipostasiação de mundo (uma vez que a dualidade para-si e em-si é apenas a dimensão abstrata do que existe como homem-no-mundo) e, por outro, a impossibilidade de uma fundamentação absoluta, isto é, o para-si permaneceria separado do em-si, tornando impossível uma união desses dois reinos. Em outras palavras, o absoluto concebido desta forma não seria mais síntese, mas tensão infinita enquanto modo particular: o fenômeno como situação. Entretanto, Sartre relegaria a metafísica a tarefa de compreender o sentido da relação dos dois elementos transfenomenais uma vez que a ontologia não pode abstrair da estrutura do fenômeno o porquê de o para-si surgir a partir do Ser, formulando a hipótese de que pela falta constitutiva da consciência o para-si se movimentava (ou a forma como a continuidade do ato nadificador se dava) como busca de fundamento, sendo que nesta procura não apenas se constatava a impossibilidade da fundamentação absoluta, (dada a contradição que o em-si-para-si encerra) mas a perda do próprio ato de liberdade a favor da ilusão do ideal de fundamento, sucumbindo a realidade humana a uma forma de alienação cujo resultado era a dissimulação da dimensão de transcendência, própria do para-si e forma de sua condição de finitude enquanto compreendido como falta, contingente, situado e *nada* de fundamento. Dessa forma, Sartre também recairia no dualismo entre o finito e o infinito, com a ressalva de que, diferente de Husserl (infinito quantitativo), postulou um infinito qualitativo, mesmo que contraditório e ideal, mas que configuraria o sentido do *Ser todo* e, por conseguinte, a liberdade em seu surgimento e estrutura como busca de fundamento. Posto isso, concluiu-se na dissertação que Sartre teria grandes dificuldades em superar este estado de alienação primordial³ postulado no ato de transcendência, tendo como agravante o fato disso impossibilitar ao homem uma existência plena na

² SOUZA, M. P. *Moral e Metafísica em Sartre*. Curitiba: UFPR, 2011 (Dissertação de Mestrado).

³ Poderia se objetar que a alienação constitui um elemento próprio de caracterização da finitude. No entanto, na medida em que ela corresponde à perda do ato de transcendência (ou ato nadificador) pelo desejo imanente do fundamento, ela dissimula a finitude por sua configuração inautêntica da existência, qual seja, como *ser*. Pensar a alienação como determinação da finitude, é ainda pensar nos termos metafísicos da analogia.

finitude (pois a alienação é desejo de ser, de infinitude e surge no ato mesmo de liberdade), ou de dificultar a uma permanência dela (dada a ameaça constante da má-fé e sua proximidade maior que a possibilidade da reflexão pura).

Assim, *O Ser e o Nada* como um ensaio ainda fenomenológico e, portanto, contrário a uma proposta metafísica, não conseguiria superar de todo a problemática do fundamento, mesmo o da crise do fundamento pois, segundo Bornheim (2003, p. 193), Sartre não ascenderia “à elucidação da finitude do finito”, uma vez que compreenderia a finitude por relação ao seu ideal de infinitude, o em-si-para-si, ainda que contraditório e impossível. Mesmo assim, o interesse de Sartre seria ainda a finitude e o problema estaria no *modo* como ele a aborda, o que levaria, numa análise mais extremista que a de Bornheim, a ser caracterizado como “ingênuo”⁴, tendo seu pensamento qualificado como um “dogmatismo antro-po-teológico” (HAAR, p. 63). A atitude otimista de Bornheim para com Sartre se dá pelo fato dele ver na obra do existencialista uma das maiores expressões da crise da Metafísica presente, segundo ele, ainda na cultura ocidental. Com relação à Metafísica, Bornheim não é tão negativo, e mesmo apontando a crise, ao fazer uma análise da história da Metafísica vê na filosofia de Sartre um termo de evolução da mesma, onde crê que por “radicalizar o platonismo” ela tenha respondido à Metafísica “negativamente”, “às avessas”, que ela tenha feito uma “inversão” dos problemas e postulados. No entanto, mesmo como termo de evolução, tal inversão não proporcionou realizar essa “elucidação da finitude do finito”, o que o mantém ainda no paradigma da crise. Por isso, os esforços de Bornheim ao caracterizar esse aspecto e recolocar como problema a finitude no pensamento de Sartre revelam que o paradigma contemporâneo exige que se vá além:

não se trata, por isso, de afirmar a finitude contra qualquer fundamento ou contra o infinito, pois isto seria repetir a própria atitude da metafísica clássica ainda que **negativamente** [...] , “**a mudança não significa apenas uma inversão: é uma conversão**”. Neste sentido, é uma nova posição em face do homem: uma descoberta da finitude como traço positivo do homem [...] Notemos bem: de um lado não resta mais o apelo ao fundamento ontoteológico, e, de outro lado, é preciso superar o niilismo em que a subjetividade se arvorou em manipuladora do real. **Uma filosofia da finitude**

⁴ “A razão da ingenuidade sartreana deve-se a sua tomada não crítica dos termos da metafísica [...] Sartre retoma, repetindo ingenuamente, pois não pensa a essência da metafísica, os principais axiomas das filosofias pós-cartesianas: a presença transparente e autossuficiente do sujeito a si mesmo; a evidência desta presença a si (o cogito) como fundamento último do ser do saber; a autoafeição pela qual o sujeito é assegurado da certeza de si; o dualismo do eu e do não-eu; e, por fim, um humanismo ou antropomorfismo, graças ao qual o sujeito humano elevado a absoluto é fonte única de todo sentido” (HAAR, p. 56 e 55).

terá que recuperar o homem concreto histórico. (STEIN, p. 23, 85 e 112, negrito meu)

Assim, elucidar a finitude do finito significaria definir o estatuto próprio do *homem concreto histórico*, situado num tempo, particularizado por uma situação e buscando sua compreensão nela mesma. É sob esse prisma que se é levado a entender melhor o papel da *Crítica da Razão Dialética* com relação a *O Ser e o Nada*. Por ele seria possível perceber que a diferenciação das obras e mesmo do pensamento de Sartre não se deveria apenas ao “encontro com a História”, mas também a uma reconsideração da dimensão de finitude do homem. Essa leitura se torna possível porque embora seja de consenso entre a literatura recente de Sartre⁵ afirmar uma continuidade epistemológica de *O Ser e o Nada* e da *Crítica da Razão Dialética*, e isso baseado nas próprias considerações dele⁶, é certo que há algumas modificações que não se resumem apenas a inserção do problema da História ou do marxismo no existencialismo. Tais modificações têm implicações não apenas laterais, mas fundamentais, e que tangem diretamente ao problema da alienação e dos seus fatores instituintes, tal como demonstra Simont (p. 133):

É esta ininteligibilidade inerente a escolha original de si como livre ou como alienada que *se encontra suprimida na Crítica*. Que o homem se projete rumo a esta ambição de “síntese” que é o em-si-para-si, *não é mais como em O Ser e o Nada*, o resultado de uma **misteriosa escolha original** – de uma “escolha pré-natal”, diz a Crítica -, mas o da simples estruturação material da relação do organismo com o ambiente. O organismo é condenado a poder agir somente sobre e no meio de inércia, ou de em-si, ao qual, por conseguinte, ele se sintetiza. Mas, novamente, ele vê sua ação se petrificar no em-si, “seja uma estátua, uma máquina, ou um interesse específico”. A síntese se desfaz, o em-si-para-si perde sua vivacidade e seu estatuto motor no fato mesmo que se realizou; da mesma forma ocorre em *O Ser e o Nada*. Mas, se é em razão da inscrição material da prática que o em-si-para-si só pode se desintegrar em em-si, portanto, alienar a liberdade, torna-la estranha a ela mesma, então não há possibilidade para que a simples

⁵ São vários os trabalhos que defendem esse ponto de vista, como por exemplo: “De forma mais restrita, poder-se-ia dizer que os problemas éticos esboçados em *O ser e o nada* são reencontrados em *Os caminhos da liberdade*, e que a maneira como são aí tratados já aponta para o modo como serão retomados na *Crítica da Razão Dialética*”. (SILVA, 2004a, p. 16); e ainda, “se há modificações em seu pensamento, elas ocorrem sem que nosso autor abandone as teses fundamentais do existencialismo, e, ao menos nos pontos básicos, continua vigente a filosofia de *O Ser e o Nada*” (BORNHEIM, 2003, p. 232). Convém, ainda, lembrar o recente trabalho de Luciano Donizetti da Silva, que, dentro da literatura brasileira sobre Sartre, talvez seja o trabalho de maior fôlego focado diretamente nesse assunto, “A filosofia de Sartre entre a liberdade e a história”, São Carlos – SP: Claraluz, 2010.

⁶ “Apesar de opiniões contrárias (cf. ES, p. 339) [Les Écrits de Sartre (de Michel Contat e Michel Rybalka), Gallimard, Paris, 1970] não há qualquer corte epistemológico entre L’Être et le Néant e a Critique de la Raison Dialectique”. (SARTRE, cf. Obliques, nº 18-19, 1979, p. 233; apud REIMÃO, p. 388 – nota 53)

lucidez⁷ da “falta” constitutiva de todo empreendimento seja suficiente para denunciar esta alienação, já que esta lucidez deixa a materialidade intacta.

As considerações de Simont se baseiam na própria autocrítica de Sartre: “A alienação fundamental não vem, como *O Ser e o Nada*, poderia fazer crer, **por engano**, de uma escolha pré-natal: mas da relação unívoca de interioridade que une o homem como organismo prático a seu meio ambiente” (CRD, p. 225 – nota 55, negrito meu). Essa mudança assinalada por Simont e o reconhecimento de Sartre como um *engano* ajudam a perceber que há alterações de uma obra para outra. Ainda que essa mudança pareça sutil com relação à continuidade epistemológica, diante da problemática exposta, ela demarca uma grande modificação da consideração da finitude, pois se o em-si-para-si era uma queda ao modo metafísico de compreender a finitude (enquanto relacionada a um ideal de fundamento) de maneira que condicionava a dimensão de transcendência da realidade humana, livre desse *engano* resta averiguar a possibilidade da análise da finitude *ela mesma*, ou seja, é necessária uma reconsideração da dimensão de finitude livrada do equívoco do absoluto metafísico.

Todavia, o empreendimento é mais complexo. Primeiramente há a difícil tarefa de compreender a relação epistemológica que pode haver entre a *Crítica* e *O Ser e o Nada*, isto é, entre a ontologia e a dialética, uma vez que as considerações ontológicas que impossibilitam o em-si-para-si determinam a impossibilidade de uma síntese dialética, o que significa também que se a dialética é possível, seria apenas como *aporética*⁸. Isso é importante porque permite compreender a determinação do movimento dialético e a sua total saída da dimensão metafísica que a dialética continha e a própria estrutura finita da práxis, sobretudo como historicidade. No entanto, se o equívoco metafísico era rejeitável pela sua condição alienante, a alienação é um problema complexo que a realidade humana enfrenta segundo as próprias considerações da *Crítica*.

De maneira sucinta, na *Crítica* a realidade humana é compreendida como uma relação fundamental da carência com a necessidade de sua supressão pela atividade

⁷ Na mesma Dissertação em discussão se analisou que o fato de esboçar a reflexão pura e a teoria da conversão moral (que não iam além da sua possibilidade teórica) não foi suficiente pra garantir a conversão à finitude (pois se baseava apenas no reconhecimento do fracasso que o em-si-para-si encerra, sem eliminar essa dimensão no ato de surgimento da liberdade) e a dissolução da alienação primordial, o que demonstra que se necessitava de um novo empenho para alcançar a finitude em seu estado próprio.

⁸ Todavia, isso seria mais um ponto positivo porque corrobora a necessidade solicitada na questão, e, como observou Stein (p. 19) “sem pretensões a uma crítica exaustiva, convém observar que a dialética traz consigo a marca mais radical da metafísica ocidental. Somente uma dialética aporética poderia escapar as malhas da metafísica, tornando-se compatível com um pensamento da finitude”.

humana. Por conta dessa relação interna a dialética tem origem no próprio homem que se utiliza da matéria inorgânica para suprir essa carência interna, própria do organismo. É importante notar que nesta obra não é mais denotada apenas uma falta cujo sentido último é o desejo de ser deus, mas a pura *sobrevivência* do organismo que, diferente de uma falta constante fonte do ato nadificador (pois a distância do fundamento é inextinguível), visa apenas a sua *conservação*. Essa conservação cuja fonte não é um estado positivo conquistado, mas a momentânea integração que recai novamente na carência, explicita uma forma constante luta contra essa falta e contra a desintegração do organismo, revelando, assim, o eterno retorno da práxis: da carência à supressão *momentânea* da carência. Mergulhado na inércia da matéria trabalhada (sua facticidade) o homem se lança sobre ela a fim de suprir sua carência sem, no entanto, jamais conseguir, estando fadado ao desespero do trabalho sem fim, cujo resultado apenas prolonga a necessidade inócua, tal como a repetição eterna de Sísifo, do trabalho inútil e do vão esforço de sair de sua condição, ou seja, cuja condição mesma revela a impossibilidade de redenção, ainda que não mais a expensas do deus metafísico mas da condição material e histórica. Além disso, a relação com a matéria inorgânica se dá não apenas como constituição de sentido (como era em *O Ser e o Nada*), mas de transformação *real*, não na materialidade (ou o em-si, se é possível uma analogia tão breve), mas na forma e conteúdo, modificando-a de acordo com a necessidade a fim de se suprir a carência. Essa transformação acaba por imprimir na matéria aquilo que era puramente humana e ela, antes inerte, passaria a representar uma finalidade humana petrificada para além da opacidade do em-si: ela torna-se o prático-inerte. Todavia, essa característica de *prático* e inerte não refletiria apenas um estado de “passado” impresso. Essa característica do humano já dado, já realizado, já elaborado como projeto, dada a limitação própria da matéria e sua escassez, acabariam por condicionar o organismo carente dela por uma forma de contra-finalidade, na qual o projeto humano, motor da dialética e da práxis, se trunca em sua possibilidade e desenvolvimento, causando um estado de alienação no homem: não apenas o ser carente se faz ser o que é como busca de supressão da carência, como fica fadado a projetar sua supressão conforme o condicionamento da matéria já trabalhada (pois o próprio projeto pressupõe uma facticidade), o “inferno do prático-inerte”, o que resulta por dimensionar o reconhecimento da sua própria carência e dinâmica dialética da práxis sobre ela. Isso ocasiona um alienação específica no sentido de que, além do fato geral do círculo da carência, ela seria dimensionada pela matéria trabalhada de modo que o agente apenas

se reconheceria *como* ela, e não como agente transformador dela, isto é, num aprofundamento tal da alienação onde a repetição do fracasso se torna vida mecânica, serial⁹, condicionada à uma forma específica da materialidade, historicamente determinada, e que faz da carência uma forma específica, fáctica. Assim, no primeiro caso a alienação da matéria se mostra insuperável dada a necessidade frequente – o que demonstra uma impotência da transcendência (tal como no ato nadificador na busca do fundamento), e no segundo a possibilidade de dissimulação da transcendência sob uma forma de coagulação do orgânico com o inorgânico, ou do homem com a matéria (como na conduta de má-fé em *O Ser e o Nada*).

Essa característica que, no fundo, englobaria toda História, tonaria o processo dialético concreto impotente ou mesmo inútil, pois revelaria apenas que o homem que surge já no campo do prático-inerte, mesmo superando-o pela sua práxis, retornaria a uma nova alienação pela objetivação inerte de sua própria práxis, pois a matéria, mesmo trabalhada, ainda corresponde à inércia, restando somente a saída para um nova práxis, mas sem quebrar o ciclo de queda na inércia mesma da matéria. Assim, transformando o mundo, este devolveria apenas o reflexo inócuo da práxis, isto é, sua falta. Não obstante, a alienação é mais complexa porque não se trataria apenas desse ciclo, mas de uma dissimulação do ato de transcendência porque ela justamente imprime na carência a forma da matéria, impedindo de ver na própria carência sua negatividade constante. E é justamente por estar imerso à matéria que se mostra impossível conceber uma carência que não se apresente enquanto facticamente determinada, o que mostra que pelo processo de supressão da carência ser inextinguível, e sendo este condicionado por uma forma material, a alienação se torna inevitável. Esse processo de fuga da alienação e recaída nela levaria Silva a ver o processo dialético com certo pessimismo, igualando o fracasso da paixão inútil, do fundamento metafísico, com o fracasso da práxis e da esperança histórica:

Até onde podemos acompanhar a reflexão de Sartre, a inteligibilidade da história aproxima-se de uma **conclusão pessimista**, que não podemos no entanto afirmar, devido ao carácter inacabado da Crítica da Razão Dialética. Pois se a inteligibilidade dialética pode nos mostrar como a práxis se transforma, quando os indivíduos passam da série ao grupo, da alienação e passividade à fusão e liberdade, ela nos mostra também que a fusão se dissipa numa espécie de **dialética regressiva** em que a fusão das liberdades recai na série das alienações. E tanto quanto possamos saber, **isso sempre acontece**. Portanto, se a fusão revolucionária das liberdades recíprocas pode representar

⁹ Certamente haveria aqui inúmeras diferenças entre a relação do para-si com em-si-para-si e o prático-inerte. Mas na medida em que não há corte epistemológico a estrutura principal das relações permanece a mesma, isto é, como falta e projeto.

o ponto mais alto do projeto histórico, **esse projeto está destinado ao fracasso** - e disso se encarrega a própria continuidade da práxis quando tenta reter as conquistas históricas.

Uma das maneiras de estabelecer a continuidade, por certo através das diferenças – que isso fique bem claro - entre O Ser e o Nada e a Crítica da Razão Dialética **é comparando o fracasso necessário do projeto histórico com a paixão inútil do desejo de ser Deus**. E assim chegamos ao paradoxo que mereceria ser aprofundado: a ação histórica, e a dialética que a pode compreender, nos indicam, pela afirmação da liberdade e da responsabilidade, a via do compromisso histórico, ou a necessidade da paixão; mas também a falência necessária da esperança histórica, ou a impossibilidade da redenção (SILVA, 2003, p. 12, negrito meu)

Embora a *Crítica* realize uma singular análise da práxis enquanto dimensão de finitude do homem e isso sem recorrer a dualismos metafísicos, vê-se a impossibilidade de uma redenção absoluta, ou a possibilidade de uma finitude que se concretize enquanto tal, isto é, que restitua o homem naquilo que lhe é próprio. Essa insuficiência é a marca da finitude metafisicamente ferida, pois calca a vida num *para-além* intangível, fazendo de toda transcendência a porta do abismo de si mesmo. Tudo se passa como se o incondicionado assombrasse ainda a condição humana, que seus atributos em sua relação com o ser finito fossem transferidos do absoluto metafísico para o absoluto material-histórico, o que não seria suficiente para se pensar a condição finita para além dos malogros metafísicos. Assim, seguindo esta análise da realidade humana na *Crítica*, novamente o pensamento de Sartre se embarçaria numa alienação sempre constante a afligir o homem, tendo a todo instante o risco de dissimulação de sua dimensão de transcendência, o que comprometeria a estrutura de sua existência como finitude, pois nesse momento o ser próprio figura o modo de vida autêntico e o alienado o modo de vida inautêntico, um pela liberdade, outro pela alienação. Mesmo com a correção do equívoco do em-si-para-si a dimensão mesma de transcendência não é ascendida na sua excelência existencial, isto é, em sua finitude própria, fazendo da existência a luta moral entre a autenticidade e a inautenticidade.

Ante o exposto, vê-se que mesmo as modificações nas duas grandes fases do pensamento de Sartre ainda não são suficientes para dar conta do problema da finitude na medida em que repetem a mesma forma. Se essa dualidade encaminha para uma consideração pessimista com relação ao homem e sua condição de finitude, pois não consegue superar por completo a dimensão de alienação acabando por caracterizar mais a dimensão de finitude negativamente, ou seja, *somente* de luta contra a alienação, é necessário tentar averiguar se há a possibilidade de compreender a finitude em seu peso

positivo, isto é, pensar sobre o que *resta como* homem finito dessa luta infinita. Isso porque, como comenta Stein,

a transcendência mostrar-se-á, progressivamente, como descida para o interior da finitude, ou como me permito dizer, como rescendência. O **movimento da transcendência é um movimento do homem sobre si mesmo**. É a exploração do **peso positivo de sua finitude**; A transcendência não será a grandeza do homem porque conduz para além de sua própria condição finita, mas porque volta o homem sobre si mesmo, em busca das dimensões radicais de sua própria e positiva condição de ser finito. (STEIN, p. 25)

Nesse sentido, voltar o homem sobre si mesmo não significa mais enclausurá-lo na própria subjetividade, mas calcá-lo no mundo com todas as implicações que isso possa ter sem desfigurar a positividade de tal relação, de forma que todo pessimismo não seja senão a sombra irrisória da existência benfazeja¹⁰, isto é, é preciso tomar a finitude em seu peso positivo, a despeito de toda negatividade que ela possa carregar. É nesse ponto, ao se considerar a dimensão da finitude, seu peso positivo e todo o empreendimento que Sartre realizou ante ela, que é preciso adentrar das minuciosidade de seu pensamento à sua totalidade, *forçar* seu pensamento a uma nova imagem, imagem esta que Sartre mesmo buscou, mas que seja por conta da relação com a Metafísica, seja o peso da História, e o processo totalizador delas herdado, foi dificultado tal empreendimento. Se a finitude deve ser marcada por sua positividade e essa mostra a transcendência como uma rescendência, então a própria alienação na totalidade do movimento deve poder denotar tal positividade. De fato, Sartre jamais excluirá o fenômeno de alienação. Mas, podemos observar que há uma imagem positiva que vai se consolidando nas variações em seu pensamento, cuja raiz é a singularidade *que se faz* ante esta luta entre liberdade e alienação:

No mundo da alienação, o agente histórico nunca se **reconhece inteiramente** no seu ato. Isso não significa que os historiadores devem reconhecê-lo aí *enquanto* ele é justamente um homem alienado. Seja de que maneira for, a alienação está na base e no topo; e o agente nunca empreende nada que não seja negação da alienação e recaída em um mundo alienado. No entanto, há uma **diferença** entre a alienação do resultado objetivado e a alienação do

¹⁰ Deve-se deixar claro que o problema não é a *existência* da alienação, já que a liberdade não pode surgir sem *um fundo de ser*, o problema é o modo como elas se *relacionam* e que isso implica para a vida humana, que, conforme se tentou demonstrar nessa *Introdução*, condiciona a liberdade de tal modo que se coloca a realidade humana numa perspectiva pessimista e desesperadora porque se compreende apenas como luta contra a alienação, cujo resultado é sempre ora a *mesma* angústia, ora o tédio e a indiferença de Roquentin.

resultado de partida. É a **passagem** de uma para outra que define a **pessoa** (CRD, p. 82 – nota 32, negritos nossos).

Essa dificuldade que a alienação coloca na ação mesma do indivíduo indica não apenas a impossibilidade dessa plenitude da finitude, mas, sobretudo, esse processo mesmo enquanto condição de definição da *pessoa*. Pessoa é um termo caro à Sartre, pois para uma fenomenologia da consciência translúcida, a *personalidade* representa uma confinação da consciência com uma heterogeneidade que lhe é dada de direito, pois seu ser é sua intencionalidade, mas que não lhe pertence de fato, pois contradiz a translucidez da consciência; nesse caso, o psíquico permanece como estranho a esta consciência, *fora* dela. Mas quando fala em *pessoa* Sartre já pensa no indivíduo concreto e não apenas na consciência como estrutura ontológica ou as sínteses psíquicas transcendentais. *Pessoa* passa a denotar todo o movimento inteiro, como liberdade e alienação, mas, e sobretudo, *singularizado*. É por isso que a passagem implica não alternância das estruturas abstratas, mas *diferença*, pois a singularidade é resultado mesmo de todo esse processo e não apenas da escolha original, ou melhor, é ela que dá a consistência finita a esta escolha, pois do contrário ela se resumiria ao princípio abstrato da *escolha de ser* ou *desejo de ser*. É à singularidade que denotaria tal *passagem*, seja enquanto busca de fundamento, seja enquanto luta com a matéria, para além da circularidade ou linearidade como simples alternância de estados, pois revelaria tal passagem mais como uma temporalidade dinâmica cujo sentido é essa diferença dada no tempo e concretizada na personalidade de um para-si individual como sua historicidade do que uma escolha abstrata de ser; em outras palavras, a finitude em seu peso positivo deveria ser a consideração não da liberdade e da falta, mas da singularidade e esta enquanto processo e não apenas condição ontológica e mesmo histórica. Isso porque, mais que simplesmente passagem ou alternância de estados cuja densidade qualitativa é a mesma, ela implica diferenciação. Embora essa passagem não explicita a riqueza do termo ela denota claramente que *há uma diferença de uma alienação a outra*, o que mostra que há, ao menos, *diferença* com tal passagem, pois do contrário se recairia na equivalência das ações humanas, ao mote pessimista do existencialismo do *tanto faz*, e à consolidação do homem como *paixão inútil*. Ora, é justamente vendo que é essa diferença que implica a *personalidade*, cujo desenrolar é temporalizado, baseado então nessa hipótese, que se pensa poder não só revelar a possibilidade de uma “elucidação da finitude do finito”, mas que Sartre mesmo não

escaparia a isso, mesmo com todas as dificuldades que encontrou em seu percurso filosófico. O objetivo deste trabalho é procurar desenvolver essa hipótese.

O primeiro passo para isso é revelar a legitimidade de tal hipótese. E se ela se refere primeiramente à *passagem*, é à temporalidade que se deve inicialmente interrogar. Sartre não elabora na *Crítica* uma análise específica sobre a temporalidade, ao menos não há um capítulo exclusivo como em *O Ser e o Nada*. Se se levar em consideração o fato de não haver corte epistemológico de uma obra para outra, então dever-se-ia considerar os pressupostos sobre a temporalidade de *O Ser e o Nada* presentes também na *Crítica*, ou seja, haveria uma analogia entre a temporalidade e o movimento dialético da práxis e da História, ao menos em tese. Mas, na medida em que se percebem algumas diferenças, que podem ter grandes consequências como o caso do *engano* do em-si-para-si, é necessário ao menos averiguar em que medida a *Crítica* permanece fiel aos pressupostos de *O Ser e o Nada* com relação à problemática temporal.

Em *O ser e o nada* Sartre faz da temporalidade o ser próprio do para-si. Por meio de uma análise fenomenológica das três dimensões temporais Sartre chega à estrutura ontológica da temporalidade a qual não é um tempo objetivo, próprio do mundo, mas a estrutura mesma da consciência. Pois por *ser* a consciência *nada*, uma negação que nega o dado e se projeta para um novo sentido sendo essa a dinâmica de seu movimento, ela só pode se desenrolar temporalmente. O presente, nessa conjuntura, seria um nada que nega constantemente o que é rumo a um futuro que projeta o sentido do para-si. Como o para-si nunca *é*, o passado se torna sempre latente, está lá, mas em silêncio, não podendo condicionar o presente justamente porque o presente *é nada*, de modo que não sendo uma substancialidade, ele se escapa sempre para o futuro. O futuro, assim, se correlaciona a possibilidade própria de ser, pois uma vez que o para-si só é seu passado “*tendo sido*”, onde pela forma do presente ele não pode *ser* seu passado, se segue que pela forma do presente ele não pode *ser*, e por isso se arremessa como futuro, projetando o que quer ser sem que, pela própria unidade temporal, ele realize esse mesmo futuro. Uma temporalidade que se temporaliza constantemente sem *ser* tem como estrutura não apenas uma ontologia da temporalidade, mas, como viu Perdigão, (p. 75) essa projeção para o futuro, uma vez que compreende a estrutura da falta da consciência, direciona sempre a uma forma do *Si*, isto é, ao em-si-para-si. O homem transcende o presente sempre para um futuro possível na esperança de ser.

Como nunca é, já que o futuro desvanece num passado, ele está condenado a se projetar constantemente. Daí a continuidade temporal.

Sendo a temporalidade algo próprio da consciência o tempo objetivo não terá uma realidade em-si, pois a temporalidade só pode ser segundo a estrutura da consciência, sendo, então, apenas um “fantasma” (EN, p. 242), pois o em-si não dispondo de temporalidade só representará um tempo universal e objetivo, coagulando-se pelo passado do para-si: “É pelo passado que pertenço à temporalidade universal, é pelo presente e o futuro que dela escapo” (EN, p. 245). No entanto, por mais que o para-si se defina como projeto, e por isso a dimensão do futuro teria um papel fundamental, Sartre diz o seguinte:

Sendo presente, passado e futuro *ao mesmo tempo*, dispersando seu ser em três dimensões, o Para-si, apenas pelo fato de se nadificar, é temporal. Nenhuma dessas dimensões tem prioridade ontológica sobre as demais, nenhuma pode existir sem as outras. Contudo, apesar de tudo, **convém colocar acento no ek-stase presente** – e não, como Heidegger, no ek-stase futuro –, porque o Para-si, enquanto revelação a si mesmo, é seu futuro como aquilo que tem-de-ser-para-si em **um transcender nadificador**, e, como revelação a si, **é falta** e está impregnado por seu futuro, ou seja, aquilo que é Para-si lá adiante, à distância (EN, p. 177, negrito meu).

Ou seja, por conta de o ato nadificador ser um ato presente, mesmo que voltado para o futuro, é nesse presente que ele se origina, e por mais que haja um fluir do tempo o presente como *nada* radical é o *nada* mesmo da realidade humana, mesmo que seja iluminado de antemão não pela falta da qual surge, mas pelo Ser lá adiante que a preencheria. Essa ideia de iluminação, que perdigão mesmo salienta (p. 83 a 85), acaba por criar esse círculo de alienação, impossibilitando o desvio desse paradoxo da liberdade que se perde em outra alienação e assim constantemente.

Todavia, pelo estudo da dinâmica e da estática temporal Sartre conclui que não há uma sucessão, como o binômio liberdade-alienação pode fazer supor, mas uma unidade temporal, uma temporalização que “se temporaliza como futuro-que-vai-do-passado-vindo-do-presente”. Mas essa unidade não exclui a ideia de *circularidade temporal*, o que acarretaria a impossibilidade mesma de redenção. Assim, se se entende em *O ser e o nada* que a finitude se caracteriza por esse *nada* que a realidade humana é, (assim como na conversão moral o desejo era “*vontade do fracasso*” oriundo do questionamento do projeto e seu fracasso consequente) então seria praticamente impossível *viver* como finitude (o que significa condenar o ser na absurdidade da sua existência), pois a *ek-stase* presente, sendo *nada*, necessita para *permanecer* (ou numa

linguagem mais exata: para *não permanecer*) como nada *não ser* (já que o instante não tem consistência de ser), isto é, necessita de sua projeção constante ao futuro, seu distanciamento insuperável de si. Mas se todo lançamento ao futuro é uma busca de ser, do Si ou em-si-para-si, então se cai num paradoxo: quer-se o presente por ser nada, mas só se consegue manter esse nada (a continuidade da nadificação, portanto, da existência) se lançando no absurdo do desejo impossível de Ser pela dimensão do futuro. Ou seja, o homem tem que se perder para poder se encontrar, só que esse encontro consigo mesmo jamais se realiza; e como o futuro também nunca se realiza, o homem nunca se perde totalmente (seja como ser, seja como nada), nem se encontra totalmente (seja como ser, seja como nada), permanecendo num misto, jamais alcançando uma existência como finitude radical (como nada, como o requer *O ser e o nada*) e mesmo ela como fundamento, nem repousando no Ser enquanto fundamento onto-teo-lógico, senão como má-fé; vivendo numa nostalgia, seja pelo absoluto, seja pela finitude.

Daí a necessidade de uma reconsideração da finitude e da temporalidade que, por hipótese, necessitaria de uma averiguação na *Crítica*, pois como viu Bornheim (p. 253) “o problema não está em ver no homem uma finitude radical [o que seria essa fagulha ocasionada entre a tensão de uma alienação e outra], e sim em erguer tal finitude à dignidade de fundamento”. Isso significa que por mais que se pense a finitude em sua dimensão radical, de luta contra toda pressão da alienação e ainda como *nada de fundamento*, ela não permite a imagem de uma *vivência*, ela mesma, finita, já que a alienação ameaça sempre a transcendência. Por isso há a necessidade de pensá-la também como fundamento da vivência (daí também a necessidade de se reconsiderar a temporalidade, uma vez que sua estrutura impossibilita isso), e não apenas como o estatuto ontológico da ek-stase presente do para-si (dado o *acento* a ela). E quando observada a ideia de que na *Crítica* o que define o homem é justamente uma *passagem* compreendida pela *diferença de uma alienação e outra* é preciso inicialmente compreender se a *Crítica*, na estrutura temporal da dialética da práxis, mantém esse mesmo paradoxo que põe em xeque a finitude do homem.

Embora haja de antemão a ideia de que a *Crítica* pode oferecer novas respostas, é certo que se torna mais complexo porque não há como em *O Ser e o Nada* um capítulo dedicado a esta problemática, relegando a temática. Mas observa-se já de início uma posição sobre o problema e uma mudança (ainda sem poder, de antemão, demarcar de forma exata sua dimensão com relação à obra passada) sobre o acento ao presente e ao futuro:

Portanto, deve-se conceber a **possibilidade** como **duplamente** determinada por um lado, no próprio **âmago da ação singular, é a presença do futuro como o que falta e o que desvela a realidade por essa ausência**. Por outro, é o **futuro real e permanente** que mantém e transforma, incessantemente, a coletividade [...] (CRD, p. 78) Enquanto não tiverem sido estudadas as estruturas de futuro em determinada sociedade, corre-se necessariamente o risco de não compreender nada a respeito do social (CRD, p. 80)¹¹. O homem é, para si mesmo e para os outros, um ser significativo, uma vez que nunca será possível compreender o menor de seus gestos **sem superar o presente puro e explicá-lo pelo futuro** (CRD, p. 115, negrito meu).

Com isso, se percebe, ainda que de forma imediata, duas mudanças na *Crítica*: primeiro a ideia já sugerida da correção do *engano* do em-si-para-si e, nesse caso, a temporalidade não seria a estrutura da consciência na busca de um fundamento (embora seja ainda a estrutura da consciência, e por isso é ainda *falta*), mas apenas a supressão material para a sobrevivência do organismo, o que por sua vez talvez retirasse a denotação de uma distância intransponível com aquilo postulado no futuro, já que o *Si* permanecia sempre distante; em outras palavras, deveria se pressupor alguma *marca*, algum tipo de *realização* dada a condição vivente do organismo e não apenas fática; em segundo, um acento ao ek-stase futuro, uma vez que *nunca será possível compreender o menor de seus gestos sem superar o presente puro e explicá-lo pelo futuro*; o que, despido do *Si* metafísico, deveria enfatizar ainda mais essa condição de realização da práxis. Nesta última mudança, percebe-se não como na conversão moral a ideia da *vontade de nada de fundamento*, mas a necessidade de se considerar a liberdade como *passagem*, ou ainda, ultrapassagem, isto é, entendida não só como *presentificação* ao que lhe falta, mas também se determinar enquanto *ruptura*, recaindo naquilo exposto na nota 32 da *Crítica*, tal como indicado anteriormente. Nesse sentido a finitude não seria mais aquela *compreensão* ou *reconhecimento do nada de fundamento*, mas como *práxis*¹², estrutura fundadora e motor próprio da Dialética e da História, isto é, ruptura e realização no mundo. Assim, o acento ao futuro e a dissimulação do em-si-para-si, e a ideia dele não só como iluminação, mas como ruptura e realização, traria já algum saldo

¹¹ Seriam inúmeras as referências que há na *Crítica* sobre a temporalidade, mesmo que indiretamente e não sendo na maioria das vezes o foco de análise principal. Com relação ao futuro, por exemplo, quando Sartre explicita a estrutura do projeto faz constantes referências no início (que se estendem da página 75 a 90 da edição aqui utilizada), que acabam por se pressupor nas análises seguintes. Por motivo de foco, não se explicita essas passagens, dada a sua dimensão.

¹² Encontra-se no comentário de Reimão uma boa síntese do que tentou se expor: “A questão da temporalidade é, em consequência, a questão do sentido da *práxis*, da sua relação com o fim que livremente se propõe ou que lhe é proposto do exterior. A dialética é uma compreensão do presente através do passado e do futuro. Segundo Sartre, ‘a totalização *temporaliza-se* na exacta medida em que os homens totalizados se temporalizam pela ação’ (CRD, vol. II, p. 248), pois ‘o tempo da História é dialético’ (CRD, vol. II, p. 415)” (REIMÃO, p. 329).

positivo à concepção de finitude, desfazendo alguns equívocos presentes nas reflexões passadas.

Todavia, na medida em que é mantida a unidade epistemológica entre as obras, (sobretudo a ideia de falta e projeto, e principalmente de irrealização dele), mesmo com alguns reparos parece não se superar o problema exposto o que confirmaria a circularidade entre liberdade-alienação ainda na *Crítica*, pois a práxis pressupõe um movimento contínuo e mesmo doloroso, já que as formas de alienação da matéria a pressionam a todo o momento, sendo justamente nesse processo que recai toda ênfase da existência. Por isso, mesmo a ideia de práxis não seria suficiente pra quebrar esse círculo de uma alienação a outra, o que deixaria ainda o tema problemático, pois a finitude entendida somente como *passagem* seria sempre um *ainda-não* a realizar, o que equivale a dizer que a iluminação pelo futuro é apenas uma sombra por sobre a matéria circundante (e do mesmo modo como Simont comentava que a conversão moral deixava a materialidade intacta, a mesma ainda permanece como inércia e facticidade), o que implica dizer que ou a ruptura é constante (tal como o Deus cartesiano que cria o tempo a todo instante) ou que ela nunca se realizaria *de fato*, dado a constante pressão da alienação; isso, levado ao extremo, implicaria não só um pessimismo e um desespero, mas da inutilidade da experiência crítica, uma vez que *dá na mesma* se libertar ou permanecer na alienação. Isto é, não há ali ainda um peso positivo à pessoa e à passagem, ainda que em *Questões de método* não relegue a questão.

No fundo, o problema é o da *ordem das razões*, que aqui se traduz na ênfase mesma à finitude. É por isso que ela é perpassada na *Crítica*, mas não aprofundada, pois de fato o problema ali ainda é outro e a investigação crítica sobre a antropologia estrutural e histórica acaba por dissimular a densidade própria de seu objeto, que é mais pressuposta, dado todo percurso já realizado por Sartre em outras obras, do que reformulado tal qual fosse necessário. Esse elemento só será definido com mais força somente mais tarde nas obras biográficas de Sartre, e ainda de forma insuficiente, mas que mesmo assim não só permite elencar todas as suas obras como revisitar àquilo que já se mostrava latente nelas. Claro que os inacabamentos e o não desenvolvimento específico dessa temática tornam esse elemento frágil, daí uma segunda necessidade da análise aqui sugerida, isto é, do problema da finitude em *O Ser e o Nada* e na *Crítica da Razão Dialética* como condição de sua legitimação, seja procurando mostrar suas fragilidades, seja procurando elementos que possibilitem uma retomada da finitude.

Essa dimensão que condensa a finitude do homem subsumindo a liberdade e a alienação em seu peso positivo é o *vivido*:

No livro que eu escrevi sobre Flaubert eu *substitui minha antiga **noção** de consciência* – ainda que eu utilize muito esta palavra, *pelo que eu chamo de **vivido***. Eu vou tentar neste momento explicar o que eu entendo por este termo, que não designa nem os refúgios do pré-consciente, nem o inconsciente, nem o consciente, mas o terreno sobre o qual o indivíduo é constantemente submerso por ele mesmo, por suas próprias riquezas, e onde a consciência tem a astúcia em se determinar, ela mesma, pelo esquecimento. (SS, p. 108, negrito meu)

Por certo, a noção de *personalidade* denota a condição de assunção da alienação, mas ela por si só não é suficiente para lançar bases sobre a finitude mesma, uma vez que, por fim, será compreendida como um empreendimento que compreende a vivência, e não o contrário. A personalização é um processo que revela a constituição mesma da singularidade, mas tudo isso sob a base própria da vivência. Assim, certamente a noção de vivência legitima nossa hipótese porque traz toda uma nova configuração a ideia de pessoa e esta sobre os elementos basilares da filosofia de Sartre, mas não a resolve de imediato porque ante ela já realizamos um salto na filosofia de Sartre, pois essa *substituição* da consciência pressupõe todo um desenvolvimento que não só a possibilita, mas também a requer. Em contrapartida ela também mostra que a hipótese é factível, e dá sim outras dimensões à finitude e mesmo com relação às obras anteriores, de modo que se há uma unidade na filosofia de Sartre, certamente tal síntese é consumada com *O Idiota da Família* (BORNHEIM, 1998, p. 15). Por isso mesmo que não se podem considerar as obras anteriores por conta de seus “enganos” simplesmente como ultrapassadas: é necessário procurar nelas elementos que possibilitem esse encontro com o vivido. Em todo caso, essa trilha mostra não apenas a síntese da sua filosofia, mas revela qual o estatuto próprio da sua marca profunda, qual seja, a finitude do indivíduo:

A esta altura da nossa pesquisa nossa questão primitiva se desdobra porque a experiência íntima se caracteriza ontologicamente pelo desdobramento ou pela presença a si. **Não basta, pois, ter mostrado a estrutura original desta vida e o tipo particular de sua alienação**, nem mesmo de ter lhe restituído o sabor **imediato** – faz-se necessário, a partir dos dados que dispomos, **determinar o modo como essa vivência se faz viver** (IF, I, 393-394 – negritos nossos).

É a noção de vivência que permite romper com a lógica instantaneísta da finitude, porque coloca o indivíduo para além mesmo de sua liberdade e sua alienação, de modo que denota a transitoriedade não como transcender do nada sobre si, ainda que

sobre um fundo do ser, ou da práxis ao retorno da necessidade, mesmo no mundo histórico, mas ambos como modo singular cuja singularidade mesma é sua medida, isto é, segundo o solo “sobre o qual o indivíduo é constantemente submergido por ele mesmo, por suas próprias riquezas”. Daí que considerar a *pessoa inteira* não é focar em algum signo de personalidade, mas desdobra-la na sua totalidade segundo a lógica própria que a expressa enquanto tal. Nesse caso, o processo de singularização pressupõe aquela diferença expressa na *Crítica* porque essa *riqueza* denota não uma dignidade ontológica, senão a irredutibilidade mesma expressa como modo singular *que se faz viver*. A vivência se compreende como finitude absoluta pela sua irredutibilidade na medida mesma em que é esta que também lhe dá a característica do *homem concreto* que só pode ser *concreto* justamente pela sua dimensão de finitude, isto é, “no indivíduo irrepetível, único, datado” (BORNHEIM, 1998, p. 14). Irrepetível, portanto, diferente; único, portanto singular; datado, portanto, temporalizado. É sob a égide dessas noções que se procurará explicitar o estatuto da finitude em Sartre.

Assim, este trabalho objetiva uma análise na obra de Sartre sobre a questão da finitude compreendida como vivência e os elementos que, desde os primeiros textos, sobretudo as duas grandes obras, a compreendem. Nesse sentido, a primeira parte procura analisar mediante a noção de aventura os primeiros esboços daquilo que posteriormente será considerado a vivência, isto é, como unidade da vida singular do indivíduo. Ora, os primeiros textos de Sartre mostram uma filosofia muito mais preocupada com a libertação cuja ênfase, então, recai sobre a negatividade imanente do para-si e sobre a translucidez da consciência irrefletida, dando à vida autêntica o *status* de vida própria dele. As aporias que conduzem essa ideia, sobretudo pela falta de profundidade e enraizamento no mundo, levam a estabelecer ao para-si uma dimensão histórica e singular que ultrapassará a negatividade da consciência e a integrará numa dimensão maior que é a vivência. Donde se segue a necessidade de integrar as três fases do pensamento de Sartre, sobretudo o aspecto metodológico onde o indivíduo deve poder ser recuperado, integrado e explicitado por ele. Essa necessidade revelará uma dialética própria dessa vivência que, antes de pressupor a História, terá de dar conta da multiplicidade que assombra o indivíduo, seja com relação à sua interioridade, seja com relação a sua exterioridade, fazendo do processo de interiorização da exterioridade e exteriorização da interioridade o processo do *mesmo* sobre o múltiplo e do múltiplo sobre o *mesmo*. Esse processo, não apenas como projeto, mas como personalização e

como singularização do indivíduo, demarca a sua dialética própria e a sua condição específica, isto é, crítica e ontológica, da constituição o indivíduo enquanto ser finito.

Assim, da possibilidade de *um* homem passamos à sua constituição concreta, isto é, temporal e diferencial dele. Para isso não se analisará mais a temporalidade como totalidade do para-si e motor da História, mas o tempo dialético, espiral, de constituição passiva do indivíduo, como ele a formula enquanto indivíduo e como isso traça as suas dimensões fácticas: seu corpo, sua sociedade, sua família, o choque das gerações, isto é, toda a interiorização que determinará os aspectos sobre os quais o indivíduo se inventará como transcendência sobre elas. Nesse momento, nos detemos não mais nas duas grandes obras, mas nas biografias específicas e nas obras póstumas onde esse processo de encarnação é discutido e compreendido. Assim, trata-se de estudar a proto-história do indivíduo, aspecto constitutivo da vivência. Em seguida, é preciso compreender como essa constituição passiva interioriza os universais de sua época, os singulariza, os transforma e os exterioriza imprimindo neles o grau de diferença, isto é, de liberdade com sua própria vida. Essa diferença, constitui a própria singularidade do indivíduo enquanto qualidade fundamental. Aqui a qualidade ultrapassa toda designação subjetiva, e passa esboçar não uma condição historializada, mas trans-histórica. Por fim, veremos como essa diferença por ser trans-histórica, denota não somente uma diferença histórica no mundo, mas uma irreducibilidade cujo ser implica não um sujeito e uma persona, mas uma identidade de estilo. Sobre isso recorreremos à *Genet* para explicitar esse teor histórico e ontológico da qualidade fundamental. Após isso, esboçaremos as consequências que isso traz à filosofia de Sartre ressaltando o aspecto da diferença e como que o tempo, compreendido como *ritmo* de temporalização faz da aventura humana a condição da sua finitude e existência.

Por fim, ao concluirmos sobre o estatuto da finitude em Sartre, tentaremos apontar que Sartre é um pensador de transição, que ao mesmo tempo em que resguarda os velhos postulados da tradição é um dos grandes teóricos a tentar ultrapassá-los, passo decisivo que será dado pelo pós-estruturalismo que, por isso mesmo, se avizinha por muitos elementos da própria filosofia de Sartre, elementos que simbolizam a transição e a história do pensamento, sua diferença, seu tempo e sua finitude. Ademais, seremos levados a inferir a própria teoria de Sartre sobre sua obra, considerando a liberdade como a *qualidade* perene de sua filosofia, mesmo ante todas as variações que ela possa ter trazido, isto é, sua diferença e finitude

Ademais, o fim das analíticas da finitude só pode ser dado mediante seu esgotamento ou segunda conversão: a positividade da finitude; ou numa imagem concreta como o pensamento de Sartre, pela finitude que ele resguarda enquanto tal. Se a corrente pós-estruturalista é uma corrente que faz da negatividade um falso problema, um dos elementos de sua possibilidade é esse esgotamento da negatividade imanente ao ser, fazendo da sua condição finita a sua grandeza e erigindo tal finitude à dignidade do fundamento metafísico que, justamente por ser finitude radical, já não pode ser fundamento. Essa multiplicidade positiva que Sartre considera como *indivíduos* e o pós-estruturalismo como *intensidades* (fazendo uma analogia apressada, mas que não procura fazer nenhum exame de paternidade senão temporalizar as diferenças do pensamento enquanto circunscrito na sua finitude existencial) representam a superação da compreensão do homem por esta negatividade angustiante, desesperadora, *indiferente*, esta *casa vazia* que em Sartre é a consciência transcendental e que fazia do homem o pêndulo oscilante entre a liberdade e a alienação, o ser que *dorme e desdorme*.

Primeira Parte - A noção de Aventura

I - Método e indivíduo: prolegômenos

Ao procurar analisar a obra de Sartre em sua totalidade é-se levado a atender a uma considerável variação quanto ao método e caracterização do objeto de estudo. Essas variações renderam inúmeras teses sobre o *corpus* sartriano, seja quanto a relação dessas variações, seja qual o lugar real de cada uma delas com relação ao todo. Quanto ao primeiro item está em jogo a unidade das obras e dos temas na filosofia de Sartre, isto é, suas continuidades e descontinuidades, abandonos teóricos, reformulações e ampliações de temas e conceitos, unidade de sentido ou progresso dele; já o segundo trata de qual a relevância de cada análise ou conceito em determinada obra com relação ao todo. Ante essa condição, Mészáros (p. 99) alude que “é preciso integrar a totalidade de cada um dos pontos e fases num movimento dinâmico, sem eliminar a vitalidade existencial dos elementos individuais”.

Todavia, se é necessário não “cristalizar o movimento”, é mais necessário ainda especificar estes fios de Ariadne, isto é, é preciso encontrar os elementos propícios a essa integração de modo que a realização da análise não traga uma perda desse movimento. Por isso, desde antemão, método e objeto não podem ser dissociados como uma forma de análise exterior, mas devem dar conta de integrar ao mesmo tempo os momentos e a dinâmica que lhes são próprias. Ora, sabe-se que este sempre foi um dos propósitos do existencialismo. No entanto, os diversos percursos e variações na filosofia de Sartre e mesmo sua complexidade, dificultam a apreensão desta harmonia. Deste modo, é preciso reencontrar *dentro* da própria obra os elementos que possibilitem descobrir tal sintonia. Não é necessário que haja tão somente um elemento, um alicerce fundamental para uma tese irreduzível. É preciso apenas que se dê conta disso, pois quanto maiores forem as possibilidades, mais manifesta será essa harmonia.

Assim, é preciso encontrar nas obras de Sartre elementos que revelem a unidade metodológica dos diferentes métodos utilizados, a unidade dos conceitos mesmo na variação que possa existir de uma obra para outra, e que integre ao mesmo tempo método e objeto, de modo a superar os problemas específicos a favor da compreensão que eles possibilitam da totalidade do pensamento de Sartre. Ainda que tal empreitada conote um trabalho hercúleo, a seguir a linha de Mészáros, isto não apenas é necessário como sem ele estar-se-ia às expensas daquilo que o próprio Sartre chamava de “erro de

incompletude”, o qual tanto assombra o “espírito totalizador”, condição necessária para o próprio filosofar, segundo Sartre.

Por conta disso, ainda que não exista segundo Donizetti (p. 253) “uma maneira segura de tematizar o método em Sartre”, dada a “diversidade de aportes metodológicos” e suas “inúmeras quebras e, mesmo, contradições”, sobretudo no que diz respeito à ontologia e à dialética, é preciso não apenas buscar uma unidade *intrínseca* que *desdobre* e reconcilie essas *racionalidades* distintas, mas explicitar o movimento maior que lhes transpõe. É nesse sentido que cada método não pode tratar de *um* objeto, mas sempre do mesmo, de tal modo que este possibilite não apenas *teses* sobre a filosofia de Sartre, mas seu *espírito* próprio, isto é, a *imagem* do pensamento que lhe é própria.

Foi buscando essa unidade, apesar da dificuldade de tematização do *método sartriano*, que a *tese do desdobramento* de Donizetti procurou mostrá-lo como algo “crescente” pela ideia de *situação* e seu *alargamento* subsequente, isto é, na medida em que novos problemas surgiam, e por eles se distanciava do homem concreto caindo em abstrações, novos métodos eram necessários, sendo então, ao menos até à *Crítica*, o marxismo “o método que unifica todos esses momentos” (p. 254) onde, por fim, ao integrá-lo ao existencialismo se chegaria ao *concreto absoluto*. Na *Crítica* Sartre mesmo reconhece que o marxismo engendrou sua filosofia e que sua fase fenomenológica e existencial seria um momento desse movimento requisitado pelas contradições que assolavam o marxismo e sua época.

O trabalho de Donizetti que se tece segundo o fio da noção de *situação*, bem como outros que serão usados nesse estudo, são exemplos dessa tentativa. Diferente deles propõe-se aqui uma análise sobre a noção de *aventura*. Embora ela não tenha o peso conceitual como o de situação, e mesmo o da liberdade, Outro, existência, é possível verificar que ela incorpora os elementos essenciais dos três grandes momentos da obra de Sartre, quais sejam, a ontologia, a dialética e a psicanálise¹³. Mesmo que todos eles denotem elementos e métodos próprios, todos eles subsumem em si esta ideia, o que fortalece ainda mais a explicitação desse espírito próprio da filosofia de

¹³ Segundo Mészáros (p. 104 e 105), “Sartre está decidido a não se deixar envolver em nenhuma outra espécie de operação acadêmica que acabaria sendo meramente um método intelectual, um complicado procedimento metodológico erudito reservado para uns poucos. Ele procura um método que tenha uma base existencial na vida cotidiana e, assim, esteja aberto a todos”. Por isso, mesmo nas três grandes formas de método, bem como os outros que são assumidos por Sartre na sua filosofia, todos possuem uma *forma* comum que é a base existencial. É sobre essa base que procurar-se-á integrar método e indivíduo neste capítulo.

Sartre, ao mesmo passo que revela que mesmo estes elementos que a princípio parecem secundários na filosofia de Sartre, tem sua relevância por estar em consonância mesmo com esse espírito. É possível observar isso na medida em que a noção de aventura é a condição própria de inteligibilidade da ideia de indivíduo, ou seja, com o peso dela a ideia de *indivíduo* passa a ser o *leitmotiv* da obra de Sartre. É ela que torna manifesta a pretensão do existencialismo de buscar o homem na sua *vida* concreta, do marxismo de recuperar *este* homem *vivo* e integrá-lo no movimento da História, e da psicanálise de compreender a escolha original de *uma vida* em *seu* tempo. É ela, enfim, que permite associar método e objeto na filosofia de Sartre demarcando, assim, mais um dos fios de Ariadne de seu pensamento. Assim, essa noção de aventura e indivíduo é compreendida nos três momentos essenciais da obra de Sartre.

Primeiramente, com relação à ontologia e ao existencialismo, desde *A Náusea* até sua consumação em *O Ser e o Nada*, pode-se considerá-la como a síntese dos resultados das análises: “**O ser**, com efeito, onde quer que seja, de onde quer que venha, e sob qualquer modo que seja considerado, quer seja ele o em-si ou o para-si ou o ideal impossível do em-si-para-si, na sua contingência primeira, é **uma aventura individual**” (EN, p. 644, negrito meu). Ora, *O Ser e o Nada* começa com a postulação de um *ser do fenômeno* que não se reduz ao fenômeno, mas é sua condição. Toda análise conduz ali para a consideração do sentido desse ser, sendo este estabelecido segundo os seguintes *modos* possíveis: o para-si, o em-si, e o em-si-para-si. Mas ao partir do indivíduo, do homem concreto como totalidade homem no mundo (EN, p. 37), a consciência aparece não mais como condição do próprio fenômeno, mas *um* momento da análise regressiva que iniciava do indivíduo concreto até sua condição ontológica. Ora, justamente por ser uma ontologia que é *fenomenológica* não era possível apreender o em-si puro e o para-si puro, mas apenas o sentido que estes tinham mediante a primazia da realidade concreta do indivíduo, isto é, como, então, duas regiões ontológicas antagônicas que subsumem o indivíduo e, a partir disso, seria possível determinar a inteligibilidade dessa aventura existencial que é o indivíduo. A obra terminará demonstrando o indivíduo como núcleo dessa tensão entre ser e nada, cuja impossibilidade como em-si-para-si o demarca como *paixão inútil*.

O marco importante desse processo é que ele delimitava a consciência como um *momento* do concreto e não ela o concreto total. O concreto total segundo a obra deveria

ser a *ipseidade*¹⁴, a totalidade *homem-no-mundo*, a relação necessária entre consciência e mundo, transcendência e facticidade. No entanto, embora ela aluda ao concreto *total* isso não significa que este seja o concreto da *totalidade*. Nesse momento da sua filosofia a totalidade é pensada por Sartre ainda como unidade entre em-si-para-si que se apresenta também ela como individual. Por isso que sobre as primeiras obras “não há dúvida alguma de que a busca do indivíduo é preocupação central” (MÉSZÁROS, p. 100) mas, “não há sinal algum de que o total seja confundido com o individual”. Isso porque o em-si é compreendido no âmbito individual, pois mesmo que o fenômeno apareça como totalidade e a negação seja a determinação do *isto* como objeto determinado sobre um fundo, que é o *todo do ser (tout l'être)* (EN, p. 216), trata-se ainda da totalidade no âmbito fenomênico, isto é, enquanto aparece como negação *deste-ser-aqui*. Nesse âmbito, a multiplicidade é uma determinação da negação e não há múltiplos seres, nem um ser total em sentido ontológico, salvo o impossível em-si-para-si. Ou seja, o âmbito concreto é apenas o fenomênico, mas ao ontológico não cabe uma totalidade geral nem totalidades isoladas, senão tão somente uma singularidade como ser que se dá como sua própria totalidade, isto é, ser concreto na totalidade *como* fenômeno:

O para-si não tem outra **realidade** senão a de ser nadificação do ser. Sua **única qualificação** lhe advém do fato de que ela é nadificação do em-si individual e singular e não de um ser em geral. O para-si não é o nada em geral, mas uma **privação singular**; constitui-se em privação **deste ser-aqui** (EN, p. 666 – negrito meu)

Nesse sentido, não sendo duas totalidades que procuram comunicação posterior, como a *res extensa* e a *res cogitans* cartesiana, a *realidade* do para-si é sua individualidade condicionada pelo fenômeno singular que lhe compete, o que poderíamos traduzir, de imediato, por sua finitude. Isso mostra que inicialmente a finitude aparece não apenas como uma condição fáctica, uma região limitada do ser, mas como uma determinação ontológica da singularidade. Por isso, se Sartre em *A transcendência do ego*, (p. 48), determinava que “a individualidade da consciência provém evidentemente da natureza da consciência”, então, posteriormente, na medida

¹⁴ A ipseidade aparece como “relação do para-si com o possível que ele é” (EN, p. 139). Como livre relação a si que se projeta para a coincidência consigo mesmo, só alcança esta coincidência pelo mundo. Direcionado ao mundo, buscando pelo mundo sua unidade, o para-si se faz “circuito de ipseidade enquanto relação ao possível que ele é, sendo o *mundo* “a totalidade de ser na medida em que é atravessada pelo circuito de ipseidade”. Assim, não há ipseidade sem mundo, nem mundo sem ipseidade (EN, p. 141), e ela representa a livre relação que a consciência tem com o mundo.

em que ela subsume o ser, ela passa a ser um momento da forma dessa realidade ontológica, ou seja, como *sua privação singular*, denotando a totalidade ao fenômeno e não somente à consciência. Ora, ali em *A transcendência do ego* a consciência é absoluta, pois não foi estabelecida de forma ontológica uma investigação do ser do transcendente, fazendo da autonomia e espontaneidade dela a condição da sua absolutização. Mas, quando o ser *todo* passa a ser compreendido como *ausência de fundamento e privação singular*, sendo essa relação entre identidade e distância como *reflexividade* (EN, p. 117) e *redobramento* (VE, p. 19), o nada, como *buraco no ser*, passa a demarcar a *qualidade* própria da consciência como sua singularização fáctica. Pois bem, a individualidade da consciência, do em-si, e mesmo como em-si-para-si, devem ser compreendidas, então, na medida em que a contingência é a forma como o ser se revela enquanto absoluto, cuja tessitura do fenômeno determina-o como facticidade singular.

Ora, se em-si e para-si são dimensões, ou sentidos do Ser, tudo isso se deve ao fato de que o ser é contingente. Sartre elabora isso quando pensa a natureza do em-si, para depois radicalizá-la como *ato ontológico* até, por fim, relegar à metafísica a *origem* de tal processo. A determinação da contingência vem da análise elaborada na *Introdução* de *O Ser e o Nada* sobre o em-si. Ali a radicalidade com que se descobrirá a contingência do ser determinará todo o restante da obra. A caracterização da contingência ali traçada a determinará como fator absoluto da individualidade. As condições são claras e inflexíveis: ou o ser é criado, e nesse sentido recair-se-ia na tese da analogia, segundo a qual o ser criado deve ser dependente deste que o criou, de modo que retira seu ser dele mesmo, ou, mesmo sendo criado, conseguiria resguardar sobre si mesmo este ser, ou seja, adquiriria uma completa autonomia, de modo a não deixar transparecer as *marcas* da criação. Mas o que radicaliza a tese da contingência como ausência de fundamento, ou seja, de relação, é que em ambos os casos o ser aparece como uma totalidade isolada, pois mesmo mantendo relação interna o ser do criador com o ser da criatura é o *mesmo*, e caso seja retomado numa autonomia absoluta, ele se fecha numa mesma totalidade cuja demarcação denota seu ser como absoluto, isto é, como *seu mesmo* ser. Em todo caso a identidade leva à ideia de que o ser só pode ser incriado, pois mesmo que fosse criado, por retomar o ser sempre de forma absoluta, ou seja, sempre como *o mesmo*, ele não se *diferencia* nem se *distancia* como *outro*. Em outras palavras, o ser é sem *relação*, seja para consigo, seja para com Outro: plenitude e positividade absoluta. Decorrerá desse *estar pleno de si mesmo* a condição da sua

opacidade, seguindo-se disso seu isolamento absoluto, isto é, ele não mantém relação alguma como o que ele não é (EN, p. 32), pois não há comunicação entre positivities absolutas. Daí as críticas de Merleau-Ponty de que ao determinar o puro ser e o puro nada Sartre estaria tornando esses elementos positivos, donde se seguia sua incomunicabilidade e disso a impossibilidade de ascensão seja dialética, acrescentamos, seja do fundamento. Pela sua positividade seriam eles dois *seres* exteriores e isolados – voltaremos a isso. Em todo caso, assim, é demarcada a contingência no sentido de não haver relação possível ao ser, donde segue sua condição de singularidade: “um existente fenomênico, enquanto existente, jamais pode ser derivado de outro existente. É o que chamamos a *contingência do ser-em-si*” (EN, p. 40). Nesse sentido, contingência, finitude e indivíduo, denotam uma totalidade cuja dimensão é singularidade.

No entanto, e Sartre é cauteloso com isso, o Ser individual não é essa plenitude de contingência porque se o fosse teria de se encerrar no mutismo absoluto, onde a própria ideia de *concretude* da existência seria relegada ao absurdo. Por isso ele não poderá ser afirmado como *imanência absoluta*, o que leva Sartre a pensar mesmo essa imanência como uma *relação a si* (EN, p. 31), ainda que numa *distância mínima*. Essa distância será associada à forma mesma da consciência que revela *este* objeto. Diante disso, essa mesma consciência só pode ser ela individual enquanto surge *como* privação singular *deste-ser-aqui* (EN, p. 666). Nesse sentido, a contingência é resguardada numa dimensão de ser, o em-si, e a distância singularizadora em outra, o para-si. A partir disso o Ser não poderá mais ser compreendido como em-si-para-si enquanto totalidade, mas como tensão, como tentativa de ser seu fundamento, ou melhor, como *quase-totalidade*. Não sendo totalidade, a relação agora será possível porque a totalidade não se *concretiza*. A consciência aparece como essa distância mínima no bojo da imanência, ela aparece como *em-si nadificado* na medida em que configura de forma ontológica a ideia de fenômeno como consciência de alguma coisa. A *privação singular* é uma relação na imanência na medida em que não é possível essa adequação plena, cujo resultado seria justamente esse mutismo ontológico. Esse surgimento do nada no ser, de esboço de *transcendência no seio da imanência*, é o que Sartre chama de *ato ontológico*. Por isso, como observa Bornheim (2003, p. 319) “o ser não é fundamento ôntico do real, e sim fundamento ontológico. E se o ser é nada, então o ser é nada de fundamento. O ser não é causa do real. O ser é fundamento apenas porque resguarda a finitude do processo real na sua condição de finitude”. Por ser fundamento ontológico o

ser finito não é apenas a matéria concreta do fenômeno, sua facticidade, mas a condição de finitude do ser enquanto privação singular *deste-ser-aqui*.

Todavia, quando efetua a compreensão “dos processos individuais que deram origem a este mundo-aqui como totalidade concreta e singular” (EN, p. 667), estudos estes que ele chama de *metafísicos*, Sartre chega a um impasse. Entramos aqui, pelo terreno da metafísica, na orla do problema da individuação. Levando a cabo a ontologia sartriana os objetos do mundo ganham o contorno *de* objetos por pressuporem o mundo, de modo que o para-si não se relaciona a *um* ou *vários* transcendentais, mas é o fenômeno mesmo que aparece como transcendente enquanto mundo. Nesse sentido, mundo é uma condição, não uma região ôntica de modo que esta se estruture mediante aquele. Por isso, se se buscasse um princípio de individuação este deveria fazer referência apenas ao ser e não ao mundo, pois o mundo enquanto polo transcendente é resultado próprio da nadificação, isto é, o em-si nadificado aparece como mundo e consciência, sendo apenas a divisão abstrata da totalidade homem-no-mundo, isto é, o mundo é fato para a consciência, sendo que ele se dá mediante uma multiplicidade de objetos singulares na medida mesma em que a consciência é nadificação do ser e condição do próprio mundo como em-si nadificado. Nesse caso, não convém perguntar como o mundo comporta *istos* individuais, ou como do uno procede o múltiplo, pois eles são resultados da atividade nadificadora do para-si, isto é, é *como* o para-si se dá *como* mundo, com todos os seus *istos* individualizados e múltiplos na unidade de um singularidade existencial que é o indivíduo. A solução tradicional que comporta as estruturas de matéria e forma não cabem aqui porque ao afirmar que o ser é incriado se estabelece uma condição na qual não faz mais sentido falar que o ser é *individualizado*, pois ser indivíduo é sua condição de ser enquanto ser. Embora explicito isso em outro contexto, no caso, a filosofia de Merleau-Ponty, é muito válido o esclarecimento de Barbaras:

Não se trata de partir do indivíduo constituído ao termo de uma individuação da qual seria preciso buscar os princípios, mas de apreender o indivíduo a partir de sua individuação e como individuação. Ele afirma a ideia de que a individuação não designa uma fase incompreensível que *precede* o indivíduo, e cuja explicitação necessita de um recurso a um princípio, mas é um momento positivo e último. (1991, p. 213)

Por certo, esse terreno da Metafísica é ambíguo em Sartre¹⁵, o que demarca já de antemão uma insuficiência de resposta a estas questões. Sartre não desenvolve esta metafísica por ele apregoada e quando se depara com questões de ordem genética elas ficam insolúveis do ponto de vista dessa metafísica, recebendo respostas pelo próprio plano da fenomenologia, isto é, como fato positivo, cuja resposta só pode ser “é assim”. Por isso, aqui o indivíduo não é concebido mediante sua *origem*. Ele aparece como uma positividade última da qual não se pode ir *mais além*, como buscam as análises tangentes ao princípio de individuação.

Assim, essa primeira abordagem da filosofia de Sartre nos revela o indivíduo como ser mediante a condição de finitude deste, e esta como positividade *dada*. Em todo caso, o indivíduo não é um *ser total*, uma realidade fechada cuja impossibilidade da origem impossibilita a compreensão mesma dessa totalidade. Com efeito, o ser é *uma aventura individual* e a individualidade aqui é mais marcada pelo numericamente uno no sentido de uma singularidade com que *se faz enquanto tal* do que com o indivíduo *dado*, já que se refere mais a condição ontológica, embora não dispense a condição ôntica. Assim, o ser é tomado enquanto dado, sem genética, mas não é em *absoluto* dado, pois sendo quase-totalidade, seu ser é *fazer-se* a si mesmo. Não obstante, é a aventura que é individual e não o indivíduo que vive *uma* aventura. Nesse caso a aventura não é um evento que se passa com o ser, mas a condição própria de sua inteligibilidade enquanto indivíduo. Assim, aventura e ato ontológico coincidem não no sentido de que há um *processo* que individualizou o ser, mas ele mesmo *é* enquanto individualidade, o que faz com que se necessite buscar sua inteligibilidade não no *processo* de origem do indivíduo, mas o indivíduo *como* processo, isto é, como *aventura*.

Todavia, mesmo não sendo um estudo genético, há uma dificuldade inicial que se deve a natureza dos modos de ser que são associados sempre como princípios. Como já afirmado o existencialismo parte do indivíduo concreto e toda a digressão ontológica o coloca como ser cujo estatuto se revela como indivíduo. Ora, dada a impossibilidade de se apreender o ser puro e o nada puro, observou-se que a fenomenologia possibilita a apreensão do seu sentido ontológico, sendo este em-si e para-si. O problema que surge é o de como se proporciona a inteligibilidade depois de chegado a tão fundo na análise.

¹⁵ Tratamos essa ambiguidade na dissertação “Moral e Metafísica em Sartre”. Nela, partidários à interpretação de Bornheim, procuramos demonstrar como Sartre é ao mesmo tempo caudatário à Metafísica infinitista e como relega os problemas mais graves à tarefa de uma metafísica genética, donde se seguia que toda filosofia permanecia suspensa mediante essa necessidade.

Isto é, depois da análise regressiva que buscava explicitar esses elementos primeiros é preciso dar conta de realizar a *progressão* pois se o ser não é o resultado de um processo, mas é ele mesmo esse processo, então a regressão não deve dar conta apenas de revelar princípios, mas o movimento mesmo que a eles cabem, isto é, mostrar a confluência entre princípios e processo. Ou seja, é preciso integrar a forma dos princípios ao movimento do conteúdo que é a existência. É por esses motivos que Merleau-Ponty acusará a filosofia de Sartre de ser uma filosofia de *sobrevoos*. Pois a analítica dos princípios traria, segundo ele, uma diferença radical do em-si como plena positividade e do nada como plena negatividade, o que colocaria os termos, ainda que em tensão, em uma estática, donde não se procede um movimento dialético progressivo. Em outras palavras, o mundo e o sujeito seriam destituídos de sua profundidade pelo privilégio do puro ser e do puro nada no cerne do mesmo Ser, vindo a dificultar a sua inteligibilidade, uma vez que o desprende de seu conteúdo concreto que a singularidade enquanto processo requeria.

A partir do momento em que me concebo como negatividade e o mundo como positividade, não há mais interação, caminho eu próprio diante de um mundo maciço; entre ele e mim não há encontro nem fricção, porquanto ele é o Ser e eu nada sou [...] é a mesma coisa não ser nada e habitar um mundo; entre o saber de si e o saber do mundo não há mais debate de prioridade, ainda que ideal; [...] Num sentido, o pensamento do negativo nos traz o que procurávamos, finaliza nossa pesquisa, coloca a filosofia em ponto morto[...] O pensamento do negativo puro ou do positivo puro é, pois, um pensamento de sobrevoos, que opera sobre a essência ou a pura negação da essência, sobre termos cuja significação já foi fixada e que mantém em sua posse (MERLEAU-PONTY, p.59, 63, 70 e 74).

Assim, calcado nos modos de ser como princípios da realidade, o ser do concreto revela o concreto como absurdo, como *in-diferença*¹⁶, única coisa que resta entre positivities incomunicáveis. A contingência absoluta já denotava seu peso radical ao colocar os termos num mutismo existencial que impediria a compreensão do ser como processo, *aventura*. Já se observou, também que ao ser compreendido entre dois polos positivos exteriores a comunicação realmente seria impossível, e que mesmo sendo contingente, o ser deveria resguardar em si uma distância mínima como condição de relação sobre si, o que possibilitaria o próprio fenômeno de ser. Mas agora o que ameaça é essa incomunicabilidade no bojo da imanência, isto é, como polos de um

¹⁶ A exemplo disso serve a conclusão de equivalência das ações humanas, tal como exposto na *Conclusão* de *O Ser e o Nada*. Ela denota em si todo aquele *quietismo* de que o existencialismo é acusado e que Sartre rejeitará na conferência *O existencialismo é um humanismo*. Além disso, “este ser puro, condição para toda fenomenalização, permanece por princípio, incapaz de diferenciação, “par-delà le devenir”” (MOUILLIE, p. 115).

mesmo Ser. São eles que dificultam a compreensão não mais do Ser e sua dimensão transcendente, mas como processo em sua imanência. Nesse caso, de acordo com as conclusões da ontologia de Sartre, o indivíduo é tensão, mas justamente por isso é perdida toda a profundidade do fato singular, condenando internamente o indivíduo ao mesmo vazio que o rodeia. Profundidade que se torna inexistente pela paralização mesma do movimento que requereu-se ao ser. Por fim, o Ser como tensão entre em-si e para-si não mais se aproxima do concreto (MERLEAU-PONTY, p.73), e chegamos à consumação da tese que dissocia indivíduo e totalidade. O negativo absoluto se torna positivo como o ser absoluto; se tornam incomensuráveis, impenetráveis, incomunicáveis, cujo resultado só pode ser a angústia diante da existência ou a existência mesma como angústia absoluta. A aventura, se é o próprio ser, é afogamento nulo na angústia do indivíduo. Assim, essa angústia faz do indivíduo um ser paralisado onde habitar o mundo é vê-lo de fora sem alterá-lo, sem se sentir penetrado por ele, sendo eu mesmo o reflexo dessa in-diferença: o vazio da angústia não reflete nada além da contingência. Por isso que ele próprio paralisa a filosofia. Filosofia que, para o Sartre da *Crítica*, não mais existirá. Ele exigirá que a filosofia esteja em movimento, que ela interiorize o movimento do próprio mundo e nele descubra sua profundidade.

É esse problema¹⁷ que levará Donizetti à crítica do método em Sartre. Há prejuízos que a regressão analítica conduz, donde se necessitará de uma variação metodológica a fim de resgatar o concreto dos prejuízos que o dissimularam. Por isso ele vê essas constantes mudanças como fator positivo, de modo que a investigação de Donizetti (p.278 e 279) busca um aporte metodológico que explique tal estrutura de *O Ser e o Nada*, e, portanto, dê conta da dicotomia entre Ser e Nada, mas que mesmo assim permita falar em História, sem renegar de forma absoluta a obra anterior. É por isso que parte da noção de situação e propõe o seu alargamento na *Crítica*.

Todavia, apesar disso é preciso observar, tal como Bornheim, que não se trata só de uma insuficiência de método, mas da possibilidade mesma proporcionada pelos princípios em ascender de imediato ao *concreto absoluto*. De fato, a complicação maior como o mostra Merleau-Ponty é que a regressão chega a elementos cuja relação não se desenvolve dialeticamente, logo, a dificuldade maior não é tanto empreender um estudo sintético, mas como o desenvolver a partir da forma dos elementos que a analítica

¹⁷ “O progresso da investigação não modifica a ideia de nada, pois é ao mesmo nada que sempre se referiu. Há apenas um espectador, Sartre, que assiste ao progresso sem ser arrastado com ele; isso significa que o movimento é ilusório, pois o negativo puro continua inacessível, tendo o ser apenas como *vizinho* inalterado e que não o altera”. (DONIZETTI, p. 208)

revelou, qual seja, uma incomensurabilidade dos princípios: “e do monismo passamos à experiência da separação radical” (BORNHEIM, 2003, p. 163). A separação radical como expressão da crise platônica da participação coloca no cerne do ser a invalidação do processo dialético. Tudo se passa como se Sartre já estivesse de posse do concreto, o fato do homem-no-mundo e sua ontologia conduzisse a elementos que o destituíssem, isto é, a elementos cuja síntese se mostra absurda ou o concreto como absurdo.

Ora, mas não se trata *de partir* depois de conhecido desses princípios, como se deixássemos de partir do *meio* para retornar e partir de um grau zero da experiência; como se doravante partíssemos da *origem*. Não se deve esperar que os princípios *revelem* a experiência concreta. O concreto é a singularidade da experiência, por isso é preciso voltar à mesma experiência à luz desses princípios. Eles não conduzem a uma perda do mundo porque o mundo mesmo ainda é o fato, e o indivíduo ainda é o Ser como ipseidade. É preciso compreender, então, como que esses princípios não tornam o concreto ininteligível por eles. Em outras palavras, os princípios podem ser condição para a inteligibilidade, mas por não serem *origem* e por ser uma explicitação que já ultrapassa essa dimensão, implica que a totalidade dessa inteligibilidade seja reclamada pela finitude mesma, isto é, não *o em-si* e *o nada em geral*, mas como *privação-desejar-aqui*, em outras palavras, trata-se de o ser e o nada enquanto unidade de singularização.

Parte dessa ininteligibilidade se deve ao fato de que devido à ênfase de alguns momentos das obras de Sartre se compreenda o indivíduo como consciência e não como ipseidade, tomando ser e nada como princípios gerais e abstratos, sendo que eles só podem ser levados a esse patamar por uma idealização de seus extremos, mas cuja tessitura não se encontra na realidade como fenômeno. Marcas tão profundas que mesmo em *O Ser e o Nada* viriam a assombrar a ideia de ipseidade fazendo, por conseguinte, que se mantivesse a tese da filosofia de sobrevoo. Isso se percebe em análises como a da consciência em *A transcendência do ego* em que ela é compreendida na sua instantaneidade, embora se subsuma sua unidade temporal, mas sem desenvolvê-la, onde só posteriormente em *O Ser e o Nada* a transcendência será compreendida enquanto temporalidade.

Outra forma seria a empreendida em *A náusea* onde a experiência de Roquentin revelaria a ele a existência como *pura* contingência, donde se seguia os esforços malogrados em tentar justificá-la, tal como o apelo à arte. A descoberta da contingência como o desvelamento da liberdade, mas de uma liberdade que *se assemelha à morte*, a

uma existência nula que perde seu engajamento no mundo porque este mesmo se destituiu, demarca bem essa *perda* do concreto, não pela análise regressiva e dos princípios abstratos, mas porque a existência mesma se destitui da sua concretude pelo princípio *absoluto* que ela revelou sendo ela mesma taxada *absolutamente* por este princípio. Ora, quando Bornheim (2003, p. 16) diz que “Roquentin encarna o método” ele está certo em perceber que método e indivíduo não são elementos exteriores. Tomado dessa forma, *O Ser e Nada*, mesmo em suas análises fenomenológicas, de condições existenciais, se privaria do concreto por deixar de se reportar a um *mesmo* indivíduo concreto e datado, enfim, real; o que dissimularia uma *dedução* do Ser como *aventura individual* e faria dessas experiências um arquipélago cujo oceano da inteligibilidade não deixaria transparecer sua unidade. É por isso que essa relação entre indivíduo e método é sempre fonte de ambiguidade acabando por proporcionar uma diversidade de interpretações. Bornheim vê que essa experiência de Roquentin lhe revela, *progressivamente*, a clareza de uma *verdade última*. Assim, mantém uma *unidade*. Moutinho, (1995, p. 61), por sua vez, critica Bornheim negado a possibilidade de assimilar nem a náusea ao método, nem Roquentin ao método. Isso porque uma vez desvelada a contingência ela demonstra que a unidade do mundo, do sujeito, lhe são ilusórias, e aquilo que Roquentin chama de aventura, isto é, uma unidade, seja do mundo, seja do sujeito, e entre ambos, só pode ser algo forjado retrospectivamente, mas que de fato não existe. Por isso não haveria *progressão da experiência*, pois fazer da experiência uma *progressão retrospectiva* é torná-la ainda assim uma aventura, é dar uma unidade àquilo que é acidental, contingente. É preciso, portanto, “respeitar a contingência desse ‘acidente’, ou mesmo da série de ‘acidentes’, que são as experiências de Roquentin” (MOUTINHO, 1995, p.61). Isso restitui a experiência como fato à equivocidade dos princípios, anulando a mesma por seu acordo tácito com eles. Isto é, dado que os princípios são incomensuráveis, logo, toda existência, em sua distensão também o deve ser, confinando a realidade ao instante e a sua unidade à *ilusão retrospectiva*. São essas formas de análise que levam posteriormente à dificuldade de possibilidade da História, pois já perdem a unidade da existência de antemão. É interessante notar que a ideia de unidade é compreendida como subsumida à de aventura, ilusão que assegurará que a totalidade não pertença ao indivíduo. Resta, então, que a aventura nasça como uma unidade *narrativa*:

é a narração que converte um acontecimento banal em aventura, como converteu em aventura o passado para Roquentin; a narração confere uma organicidade, um ‘rigor’ aos acontecimentos que a simples sucessão quotidiana desconhece [...] noutras palavras, a narração introduz o *finalismo* na ordem dos acontecimentos: o fim está presente desde o começo, ‘invisível’; é mesmo ele quem torna o começo, começo [...] A consequência é a intromissão da *necessidade* no curso dos acontecimentos, conferindo-lhes aquela organicidade e rigor (MOUTINHO, 1995, p.51).

Nesse sentido, a narrativa aparece como uma atitude reflexiva. Ela toma as vivências irrefletidas da consciência e lhes confere uma unidade que não é imanente a elas, uma relação que elas mesmas desconhecem. A abordagem reflexiva efetuada em *A transcendência do Ego* mostrava que a reflexão altera o irrefletido, e que o Ego surgia não como um constituinte da consciência, mas como uma unidade sintética oriunda do ato reflexivo, isto é, como não pertencente à consciência, mas como resíduo do seu ato reflexivo. O eu aparece como síntese psíquica, mas com uma unidade que não era a da consciência¹⁸. Em *A náusea* o próprio eu é destituído de sentido, ao mesmo passo que o mundo e o passado (MOUTINHO, 1995, p.50), pois tudo se fragmenta em instantes e objetos opacos e sem nenhuma relação necessária. A narração como atitude retrospectiva criaria ilusoriamente uma organicidade entre sujeito e mundo dando-lhes uma unidade temporal de uma existência que, na verdade, é “*sem tempo*” (MOUTINHO, 1995, p.58). Assim, qualquer unidade que o indivíduo pudesse denotar seria algo alheio à sua constituição transcendental. Nesse sentido, *A transcendência do Ego* e *A náusea* são obras que encerram não apenas a consciência ao instante, mas destituem o indivíduo da sua ipseidade. Nelas mundo e sujeito não se comunicam porque tudo é sobrevoo. Por isso que ao associar aí método e indivíduo se depara com os mesmos problemas levantados pela incomunicabilidade dos princípios ontológico de *O Ser e o Nada*. Toda unidade que pressupunha uma dualidade, toda imanência que pressupunha uma transcendência está fadada ao absurdo; o método fica impedido e o indivíduo abandonado à sua ininteligibilidade. Por isso que Bornheim tem razão em assumir a unidade entre método e indivíduo, embora o tenha denotado por Roquentin, ou seja, àquele que leva às últimas consequências a absurdidade da existência na medida em que afoga a ipseidade pela incomunicabilidade de um de seus polos, a contingência pura. Todavia, isso parece ter sido mais uma decisão metodológica sua uma vez que seu objetivo era ir além:

¹⁸ Como bem explicita Souza (2009, p 107), “Se a consciência é temporal, a reflexão impura apreende não a temporalidade do para-si em seu caráter ek-stático, mas como uma sucessão de objetos psíquicos”.

Devemos voltar à novela a fim de compreender que, através da descrição da experiência da náusea, Sartre não se restringe a um plano psicológico ou de mera explicitação de vivências; muito pelo contrário, trata-se de uma experiência ontológica, cujas consequências não se reduzem se quer à existência humana e, muito menos, a uma vida particular (BORNHEIM, 2003, p. 20).

Seu problema estaria em não explicitar o teor do próprio indivíduo e confiná-lo à separação radical dos princípios. Isso se deve a essa extrapolação da existência singular uma vez que para ele está em jogo a crise da Metafísica e seu destino, confinando a impossibilidade da existência a impossibilidade mesma da Metafísica. Assim, Bornheim acerta em associar método e indivíduo, mas peca ao ver o indivíduo como um momento de um processo que o ultrapassa e o anula, destituindo o próprio ser da sua finitude, algo tão reclamado pelo próprio Bornheim.

Ora, desde *A transcendência do Ego* (p. 59) Sartre faz a distinção entre unidade transcendente e unidade imanente da consciência. A narração como atitude reflexiva elabora apenas uma unidade transcendente. Para que ela pudesse apreender o vivido puro destituído daquilo que não lhe cabe de fato mas lhe é sintetizado pela reflexão, era preciso uma reflexão de segundo grau a qual Sartre chama de *reflexão pura*. O comentário de Souza explicita bem o teor dela na obra:

A reflexão pura desprenderia as vivências de repulsão do estado psíquico do ódio para descreve-las de maneira adequada, isto é, elas seriam tratadas individualmente, isoladas das estruturas transcendentais [...] a reflexão pura é uma descrição adequada do irrefletido, na medida em que isola o vivido atual de tudo que não é vivido atualmente e que surge através das sínteses temporais (2009 p. 32).

No entanto, isso mostra que a reflexão se encerra ainda no instante. Embora Sartre saliente a unidade imanente da consciência na obra ele não a tematiza e a reflexão pura aparece destituída desse âmbito. A unidade transcendente não descreve *adequadamente* o vivido puro. Em *O Ser e o Nada* isso é superposto pela teoria da temporalidade que deverá dar conta da unidade ek-stática da consciência. Assim, a reflexão pura já não captaria a consciência em sua instantaneidade, mas em sua *totalidade enquanto historicidade*: “a reflexão apreende a temporalidade na medida em que ela se revela como modo de ser único e incomparável de uma ipseidade, isto é, como historicidade” (EN, p. 193). Isso é possível porque ali em *O Ser e o Nada* a consciência é compreendida como ser-no-mundo, isto é, envolvida por sua facticidade, ao mesmo passo em que se determina por sua estrutura temporal. O importante neste momento é como o para-si é destituído da instantaneidade da consciência e lhe é

assegurado uma unidade que não é a narrativa, ou seja, não um todo orgânico que o condiciona – sentido este de permanecer uma totalidade destotalizada, mas que lhe garante uma *unidade incomparável*. O problema se torna o da inteligibilidade dessa aventura enquanto historicidade na medida em que ela subentende ainda os princípios ontológicos, que, como observado, conduziram a uma perda dessa própria concretude da existência.

Ora, se não há dialética dos princípios mantendo-se a separação radical o que denotaria as ideias da existência como liberdade absoluta, paixão inútil, fracasso, angústia, etc., é certo que a existência, *lato sensu*, devido sua condição de historicidade, não se mede *unicamente* por elas, de modo que a noção mesma de historicidade pressupõe que a aventura compreenda sua facticidade seja como passado, seja como mundo. Em outras palavras, não se trata de recair nos princípios gerais e abstratos, mas na *condição* concreta com que eles são subsumidos: liberdade e facticidade *como* condição singularizada, e, portanto, *historicizada*, da *privação-singular-deste-ser-aqui*. Estas dimensões permitem sair do problema da incomensurabilidade dos princípios pois não confinam o homem enquanto ipseidade ao absurdo, mas, antes, denotam as condições que encerram *uma* vida. Além de que essas dimensões se consolidam e se aprofundam mediante a dialética e a psicanálise que de forma alguma a contradizem.

O primeiro passo para tentar escapar ao problema da separação é ver a unidade própria da consciência. Essa unidade não é do eu que se tornara um eco para Roquentin, nem a unidade do instante presente já despedaçado pela dissolução do eu e do mundo com um instante passado qualquer. Essa unidade não é a narrativa reflexiva, mas é uma condição ontológica da consciência pela sua tessitura temporal; A tese de Sartre será a de que consciência presente não é uma *relação* ao instante não presente, mas sim que ela *é* seu passado. Sartre, em sua autocrítica (EN, p. 144), revela que uma vez que se parte do presente como um instante e o passado como um instante que *era* atual se estabelece a impossibilidade de relação entre eles. Isso significa que a relação se for possível, não o será de maneira exterior, ao contrário, ela deverá ser imanente. Por outras palavras, se se quer que o passado do para-si não seja *perdido* (passado que já não seria *seu*) é preciso que o para-si *seja* esse passado. Por isso Sartre vai eleger o passado como um *modo de ser originário* (EN, p. 146). Da mesma forma que a consciência é uma unidade e essa unidade é garantida por sua intencionalidade constante, assim como a nadificação deve ser algo constante caso contrário a consciência deixaria de ser consciência, então o presente surge originariamente como

tendo um passado. Essa relação ambígua de *ter* um passado indicará o paradoxo que encerra o tempo: o para-si *é* seu passado, o para-si *não é* o seu passado.

Os esforços de Sartre para a dissolução desse paradoxo são direcionados à ideia de que o presente é determinado pela negatividade do para-si. Imbuído pela negatividade do para-si, o presente *não é* instante, mas se *faz* presente, por isso ele é compreendido como *fuga, negação*, de modo que a negatividade é esse próprio presente; em outras palavras, o instante *não é*. Disso se seguirá que a *inteligibilidade* do presente não vem dele mesmo, mas do futuro postulado como *novo mundo*, nova condição¹⁹, e do passado como fato superado. Não *sendo nada*, o presente é compreendido pela facticidade e pela transcendência, pelo passado e pelo futuro; seu *sentido* não vem dele mesmo senão da relação que a negatividade traça entre suas duas estruturas. Portanto, embora a negação seja o próprio presente e haja uma primazia do presente²⁰ com relação a estas duas ek-stases (EN, p. 177), e o *sentido* do para-si venha do futuro, há um deslizamento do futuro para o passado enquanto tal sentido, porque a negatividade impede a identidade da consciência; o que levará a inferir que *ser* para o para-si que *não é* significa *ser por detrás (par-derrrière)* (EN, p. 153).

Assim, as bases da teoria da temporalidade de Sartre estendem o sentido do próprio fluxo da consciência e deste sobre o ser do para-si, de modo que o para-si *é* seu passado na medida em que não pode não ser aquilo que foi, mas ao mesmo tempo não pode sê-lo sob a forma da identidade absoluta. Vemos assim, que é a dimensão existencial facticidade e transcendência no bojo da imanência²¹ que permite a formulação de uma noção de identidade diferente da opaca e contingente do em-si, porque reenvia essa mesma identidade imbuída da clivagem reflexiva ou para-si. Veremos no próximo capítulo que é essa dimensão mesma que permitirá depois uma nova configuração entre ser e singularidade, passividade e liberdade. Além de que a

¹⁹ “O futuro originário é a possibilidade desta presença que tenho-de-ser, para-além do real, a um Em-si para além do Em-si real. Meu futuro carrega, como co-presença futura, o esboço de um mundo futuro” (EN, p. 250).

²⁰ Sartre mesmo reconhecia sua ignorância sobre o tempo em *A náusea*, sentia-se como um “garoto”: “Em *A náusea* afirmo que o passado não é e, pouco antes, tento reduzir a memória a uma ficção verdadeira. Nos meus cursos exagerei a parte da reconstrução na recordação, porque a reconstrução se opera *no presente*. Essa incompreensão combinava muito bem com a minha falta de solidariedade para comigo mesmo, me fazia julgar insolentemente meu passado morto, do alto do meu presente” (DGE, p. 449). Embora haja ainda em *O Ser e o Nada* uma primazia do presente com relação às demais ek-stases, por certo, a heterogeneidade entre eles não anula o *ser* do passado, mas, justamente, o requerem como sua condição de possibilidade e, como mostraremos, de inteligibilidade.

²¹ Por isso, como comenta Husson (p. 137) “podemos falar da contingência do em-si, mas não da sua facticidade” que nada mais é que a “dimensão evanescente do em-si nadificado”, isto é, como “o que permanece do em-si no para-si”. Daí que, mesmo na *Crítica*, Sartre ainda compreenderá que “o projeto como transcendência não é senão a exteriorização da imanência” (CRD I, p. 199).

significação desse passado é medida pelo futuro que o sobrepõe como sentido do projeto porvir ao qual a consciência remete enquanto intencionalidade, mantendo esse passado *in sursis*, essa suposta identidade distante e por isso mesmo *fora* mas ainda assim no horizonte do sentido. Assim, há um fato do passado e há uma significação do passado: a transcendência é o sentido da facticidade, a existência precede a essência. Ser por *detrás* é remeter a esta instância de ser que o para-si transcende. Por isso que enquanto ipseidade o para-si terá de *ser* seu passado, mas não à forma de identidade. Isso irá caracterizar tal relação enquanto *fuga*, cujo respaldo ontológico é a transcendência. Esta modalidade ambígua de relação e identidade Sartre a caracterizará como *era* (*étais*). Ela denota a condição de que no desenrolar do para-si não há uma forma de *viver* o presente precisamente porque este *não é*. Por isso não vive o passado absoluto, nem vive o presente absoluto, mas este infestado por este passado não como condicionante, mas como facticidade irrevogável²², tal como ressalta Frajoliét (2005a, p. 72): “Esta analogia equívoca do *ipse* presente com seu passado não é outra que sua relação à facticidade”. Em todo caso o que prevalece nessa relação é ainda a heterogeneidade entre as ek-stases (EN, p. 154), porque a identidade não é por fim estabelecida, fica *por detrás*. No entanto, a inteligibilidade deles é dada pela própria relação totalizante do tempo. Portanto, *não é* seu passado como *sua* identidade, mas *era* seu passado como facticidade:

“O ser presente, é, portanto, o fundamento de seu próprio passado; e é este carácter de fundamento que o “era” manifesta. Mas não se deve entender que o presente fundamente o passado à maneira da indiferença e sem ser profundamente modificado por ele: “era” significa que o ser presente tem de ser em seu ser o fundamento de seu passado *sendo* ele próprio esse passado” (EN, p. 149)

Assim, a consciência aparece como uma negação, mas, sobretudo, como uma negação *qualificada, singularizada*, pelo passado que ela ultrapassa e o futuro ao qual tende. É singularizada, *incomparada*, porque se trata *deste* presente marcado por *este*

²² Entenda-se: o caráter inelutável da facticidade não pode ser assimilado ao determinismo natural, porque a facticidade não determina propriamente o indivíduo de forma direta, mas institui os limites da situação em que a liberdade será exercida a partir de fatos que transcendem o sujeito. Trata-se de construir o problema histórico noutro terreno, embora a facticidade seja inseparável da consideração da história e da significação histórica da existência. Não há qualquer fato que não seja assimilado como significação. Em outras palavras: “O problema jamais está nos fatos: é o homem que se torna problema histórico a partir dos fatos.” (SILVA, 2004, p. 32)

passado e *este* futuro²³, na medida em que mesmo na heterogeneidade das ek-stases na totalidade que é na temporalidade não há *indiferença*, mas uma modificação *profunda*, sendo que esta profundidade é a facticidade. O que nos leva a dizer que mesmo na heterogeneidade há unidade, e mesmo na unidade há diferença. Essa ideia impede que se compreenda sempre o presente como o nada nadificante, mas sim este como privação singular qualificada por ser temporalizada. O “*este ser-aqui*” interpela justamente essa condição *real* e *concreta* para além da abstração, o que leva a denotar que o presente como puro nada, cuja manifestação fenomênica mais determinante é a angústia, se mostra infestado pela concretude, pela facticidade, que, como observado, refere-se não à contingência absoluta, mas ao modo singular e concreto ao qual o indivíduo é remetido enquanto tal. Assim, a heterogeneidade entre passado e presente é a marca mesma da singularidade, pois resguarda a transcendência na imanência, fazendo do presente pura negação, mas sendo *negação deste ser-aqui* tal singularidade só é determinável pela facticidade cujo passado é intrínseco ao indivíduo. Ora, como o para-si é sua finitude, o indivíduo é a expressão dessa finitude, da mesma forma que o Ser não é o ser em geral e nem a nadificação o Nada em geral, mas uma negação *deste-ser-aqui*, essa determinação enquanto marcada por esta finitude só pode aparecer *qualificada*. Por isso é quebrada essa separação radical, pois não se trata de dois polos gerais, do ser e do nada, mas de uma situação específica, determinada, *qualificada*, *privação-deste-ser-aqui*: finitude. Assim, o ser só pode aparecer como *qualificado*²⁴, como *maneira de ser*: “*este*” presente é fuga “*deste*” passado. Por isso, a profundidade do presente vem pela

²³ Frajoliét (2005a, p. 75) mesmo ressalta a distinção entre *o* futuro e *este* futuro-*aqui*. O primeiro como dimensão necessária da ipseidade, e o segundo dimensionado ante a contingência, que, como colocado, se revela ao para-si como facticidade, portanto, finitude. Mas para que o *este-aqui* adquira todo seu *peso*, será preciso calcar a contingência na finitude e esta na História. Até porque, embora Frajoliét esteja pensando mais na dimensão fenomenológica, este futuro não se *realiza*. O que se realiza é um para-si *designado* pelo futuro e que se constitui em ligação com *este* Futuro. Abstração essa vencida quando revelada a historicidade concreta de cada indivíduo.

²⁴ Essa *qualificação* poderia ser considerada uma forma de má-fé uma vez que representa uma forma objetivada da consciência se apreender. Entretanto, é importante frisar que ela demarca mais a dimensão finita da facticidade, a forma da ipseidade, do que uma *qualidade da* consciência. Assim, sua relevância se dá enquanto forma da facticidade e da finitude requerida pela ipseidade, e não como uma objetivação da consciência. Embora, assim como de outras formas, a consciência possa também se alienar sobre seu passado, isso não supõe que ele seja causa de alienação imediata. Sobre isso é muito válida a seguinte consideração dos *Diários* (p. 484 e 485): “Não se deve tentar explicitar o Nada com a finitude, pois a finitude, tomada isoladamente, parece mais um caráter externo ao indivíduo considerado. Se, pelo contrário, como parece às vezes nos filósofos cristãos, considerarmos a finitude como uma característica íntima da realidade-humana, então é preciso que se resolva, ao contrário do habitual, fundá-la no Nada. Um ser que *é* seu próprio nada é, por isso mesmo, finito. Embora possa parecer estranho o fato de o em-si, uma vez anulado, se degradar em individualidade finita, a resposta é simples: uma consciência que tivesse a mesma extensão da totalidade infinita do em-si não poderia existir por princípio. A negação condensa. Precisamente por *não ser* o em-si, nem dimensão, nem resistência, nem força etc., o para-si é um indivíduo.”

nova significação futura e essa *novidade* de mundo aprofunda o presente por um lado, ao mesmo tempo em que vem daquilo que deve ser superado e aparece como dado fáctico, isto é, segundo a modalidade própria revelada pela singularidade histórica daquele que a revela, isto é, como *uma qualidade* ou *modo* singular enquanto *fazer-se*. Deste modo, se o passado “é a totalidade sempre crescente do em-si que somos” (EN, p. 150), essa totalidade não deve ser considerada uma justaposição de instantes, nem um crescimento da contingência, nem da identidade, mas da *profundidade*; ou melhor, da especificidade (e, portanto, diferenciação) desta qualidade. E por mais que se passe do passado remoto para o passado mais-que-perfeito, essa heterogeneidade não demarca uma anulação deste passado, mas, como veremos mais tarde, uma opacidade própria da vivência²⁵.

É nesse sentido que o estudo psicanalítico revelará a historicidade do sujeito enquanto sua singularidade. O sujeito concreto é uma unificação, uma totalidade, ainda que mediante essa heterogeneidade entre passado e presente, mas sem ser completamente *incomensuráveis*, uma vez que o presente é presente *deste* passado e o passado é passado *deste* presente sua medida é sua singularidade, isto é, sua historicidade. E esta historicidade, esta singularidade, ou seja, a finitude concreta, escapa à ontologia, pois a ontologia não visa “um existente singular, mas as estruturas ontológicas de tal existente, não alguma coisa individual, mas a individualidade, não alguma coisa de concreto, mas o caráter do concreto” (SEEL, p. 100). Da mesma forma, não se trata apenas de uma descrição empírica, como uma forma de psicologia empírica ainda que esta revele diferentes desejos, comportamentos. Mas isso não é determinante porque a historicidade não é apenas o passado do para-si. Ela engloba a totalidade do sujeito (EN, p. 614) e não apenas seu passado, mas aquilo que Sartre chama de *escolha original*: “A psicanálise existencial trata de determinar a escolha original [...] ela conglomerada em uma síntese pré-lógica a totalidade do existente, e, como tal, é o centro de referências de uma infinidade de significações polivalentes” (EN, p. 615). Deste modo tem-se por um lado essa totalidade temporalizada em toda sua polivalência, de

²⁵ Como observamos em outro momento (SOUZA, 2014, p.) “Esse *todo* só representa a dimensão em-si que somos, e mesmo que este seja *crescente*, ele não pode significar nada *qualitativamente* para o para-si. O crescimento desse em-si, nesse momento da obra de Sartre, não traz nada para o indivíduo. Ele demarca apenas a condição fáctica ultrapassada porque ainda se pensa a sua condição de transcendência. Isso faz com que o passado não seja *necessário*, e ter este ou aquele é um signo da contingência da existência”. É por isso que a historicidade aparece vazia em *O Ser e o Nada*, isto é, sem a História. Assim, mesmo essa qualidade é ainda vazia e abstrata, pois se trata da *verdade* do indivíduo, mas não de *um* indivíduo. Não obstante, ela revela que o ser só se dá como maneira de ser, e o indivíduo como *este* indivíduo.

outro essa *irredutibilidade* que a escolha original traz como àquilo mesmo que sintetiza tal totalidade. Não que ela venha a ser um ato secundário, pelo contrário, aqui escolher é totalizar. A *escolha original* é, então, essa *incomparabilidade* do indivíduo enquanto engloba e expressa a sua temporalidade inteira em sua *ipseidade*. Por isso, seja pelo ser (inautenticidade) seja pelo nada (autenticidade), seja por ênfase ao passado, ao futuro, ao presente, o sujeito é compreendido por Sartre como uma totalidade e uma unidade que se condensa na sua liberdade enquanto esta não é apenas negatividade, mas a sua *razão de ser* “*tal*”, na sua *pessoa*, na manifestação finita dessa liberdade. É essa razão, essa singularidade que os princípios não podem explicitar, é sobre essa infinidade de “homens possíveis” que os princípios silenciam, ou seja, justamente ali onde o concreto requer e explicita a sua *concretude*:

Assim, a teoria presente em *O ser e o nada* pode certamente apreender o *caráter concreto* enquanto momento abstrato da estrutura do sujeito, mas ela não pode penetrar até o *concreto* nele mesmo, até as determinações individuais e históricas dos indivíduos e dos grupos. É porque o estudo das determinações concretas de cada indivíduo é confiado a uma disciplina empírica, a “psicanálise existencial”, da qual *O ser e o nada* se contenta em indicar as fundações teóricas gerais (SEEL, p. 54).

De fato, a análise ontológica de Sartre expressa o homem como possível tal como o nada como único possível do ser, mas silencia sob a forma concreta, relegando-a à facticidade, isto é, à própria contingência singularizada. Mas a contingência mesma que denotando a facticidade, não dá conta ela mesma de explicitar por si esses *homens possíveis*, isto é, eles não cabem aos próprios princípios. Por isso, ao denotar o homem pelo princípio, estar-se-ia tratando analiticamente princípios cujo estatuto próprio não é analítico, mas sintético. Ora, tanto na *introdução* de *O Ser e o Nada* como no *Cahiers* Sartre define o Ser, na sua imanência, como um princípio sintético porque reenvia a uma “alteridade perpétua com relação a si” (CM, p. 158), de modo que essa alteridade denota uma forma de *dramaticidade* mesma desse ser. O nada passa a ser o *drama do ser* porque a existência como *causa sui* é necessidade de superar a contingência, mas seu desdobramento é *fático* e, portanto, reenvia aos termos que não cabem de antemão a esses princípios enquanto tomados analiticamente. De fato, falar em termos analíticos que o nada tem como princípio a contingência, isto é, a exterioridade de indiferença, remete a um abstracionismo lógico que não é o da existência cujo ser é a síntese mesma dessa trama ontológica; em outras palavras, se *a existência precede a essência*, levado ao termo ontológico, não pode haver *dedução* do drama pelos princípios, mas é o drama

que é a penúria própria do ser e o nada, e não o contrário. Por isso, dirá Sartre, “a causa de si não é uma necessidade lógica: ela é, se existe, existência dramática” (CM, p. 158). Se a existência é *drama* e *aprofundamento* é porque o Ser é um princípio sintético, ou melhor, é por ter tal natureza que a consciência não é *apenas o seu nada*.

Ante isso é fato que Sartre estabelece que a *verdade do homem* (EN, p. 612) é determinada pela ontologia na medida em que ela revela que a realidade-humana não é uma pluralidade incomparável²⁶ (EN, p. 612). Essa verdade é o que se manifesta em cada homem, é o que nos faz compreender que cada para-outro corresponde à realidade-humana e faz do próprio mundo um mundo dos homens²⁷. Mas essa verdade não é uma condição da liberdade, um condicionamento do indivíduo, uma *natureza* ou *essência* humana: “se o *sentido* do desejo é, em última análise, o projeto de ser Deus, o desejo jamais é *constituído* por tal sentido, mas, ao contrário, representa sempre uma *invenção particular* de seus fins” (EN, p. 612). Nesse momento de sua reflexão, Sartre, ao colocar a possibilidade da psicanálise existencial, intensifica a asserção de que a escolha original não é um particular de uma essência cuja determinação é o desejo, mas uma determinação singular do indivíduo. Assim, se se pode comparar os homens por, em última instância, seu projeto de querer ser deus, ele apenas revela o fim último, mas não o *modo*, o porquê cada projeto se dá de tal forma, pois “o para-si *jamaiz* busca fins fundamentais abstratos e universais. Sem dúvida, como veremos no próximo capítulo, o sentido profundo da escolha é universal” mas para manifestar-se “necessita de uma concretude particular” (EN, p. 595). O que levará a inferir que a escolha é a liberdade e essa escolha pressupõe a nadificação, a negação, mas em si a liberdade é mais do que negatividade, ela se expressa, para além do nada abstrato, finitamente como invenção de *uma* vida. Por isso,

Não há primeiro *um* desejo de ser e depois milhares de sentimentos particulares, mas sim que o desejo de ser só existe e se manifesta no e pelo ciúme, pela avareza, pelo amor à arte, pela covardia, pela coragem, as milhares expressões contingentes e empíricas que fazem com que a realidade-humana jamais nos apareça a não ser *manifestada* por *tal* homem *em particular*, por uma pessoa singular (EN, p. 611).

²⁶ Mais tarde voltaremos a esta questão. Ela assume já como certa a superação do solipsismo e a evidência do para-outro, pois supõe que o ser só possa ser dado dessa forma, o que equivale que se algo existe, existe apenas sob essa possibilidade. Por isso, em alguns momentos, Sartre chega mesmo a falar em “espécie humana”.

²⁷ Haverá uma insuficiência sobre essa *verdade do homem*, na medida em que ela faz do indivíduo concreto um sujeito abstrato, como uma forma particular de uma natureza ou espécie humana. Por isso que Seel (p.54) julgará a ontologia abstrata, ficando as determinações concretas, e por isso, o homem concreto, a cargo da psicanálise existencial. Mesmo assim, Sartre não conseguiria ainda ascender ao Grupo e à História.

Sartre concebe, assim, nesse momento de seu pensamento, uma primazia do indivíduo com relação ao universal. O humano é uma condição e só se torna universal pelo próprio homem, de modo que sua imposição não é senão um fato de escolha do próprio homem, caído na má-fé (depois veremos que a partir da *Crítica* o universal passará a englobar a história e a ter uma relação direta com o meio material). Assim, a realidade-humana, o homem em geral, sua verdade, é estabelecido pela ontologia: “pertence a uma realidade-humana em geral o fato de podermos submeter um homem qualquer a esta investigação, eis o que pode ser estabelecido por uma ontologia. Mas, em si mesmo, a investigação, bem como seus resultados, estão, por princípio, totalmente fora das possibilidades de uma ontologia” (EN, p. 614). Portanto, a aventura engloba sua possibilidade geral de se dar sempre no humano e a psicanálise revela que esse humano só se dá pela livre invenção singular, ou seja, escapando à própria ontologia. Por um lado a ontologia revela a estrutura geral do humano, por outro, esta mesma estrutura, por si mesma, é muda. É preciso compreender uma vida singular para poder determinar a escolha original e por ela os termos em que se diz o próprio homem. Por isso, se o indivíduo é sua finitude, não é a ontologia que a pode expressar sua total inteligibilidade, do contrário, ao tratá-la como limite geral do humano estar-se-ia perdendo aquilo mesmo que ela procura demonstrar. Por isso, essa *qualidade* subjacente à escolha original como *drama existencial e pessoal* não é objeto da ontologia, pois ela escapa a esta condição singular. Isso, no entanto, não é relegar tudo o que a ontologia revelou. Por assim dizer, elas, ontologia e psicanálise, são os dois lados de uma mesma moeda: se o ser é uma aventura individual então essa aventura só pode ser *uma vida*. Por isso “nós diremos, de boa vontade, que a metafísica é uma teoria gratuita, uma teoria pela teoria, entretanto, uma ontologia, tal como na definição de Sartre, é uma teoria oriunda de uma descrição psicológica concreta, e orientada rumo à prática”²⁸ (JEANSON, p. 146), ou, em termos mais ontológicos, como enfatiza Frajolet, a metafísica seria uma “ontologia impura” (FRAJOIET, 2005a, p. 84). Daí que, em outras palavras, a inteligibilidade do ser enquanto finitude é dada não apenas pela ontologia mas pela psicanálise na medida em que o indivíduo é *indivíduo concreto* e os princípios subsumem senão que a livre escolha que o homem faz de si mesmo. Essa volta ao concreto direciona ao indivíduo e não ao princípio, que na sua extrapolação

²⁸ Isso não muda o que colocamos em outro lugar (SOUZA, 2011) sobre a Metafísica em Sartre. De fato, há ao mesmo tempo que esta orientação à prática, uma herança dos postulados da metafísica que denotariam um idealismo nessa primeira parte de sua filosofia, como o caso do em-si-para-si, negado posteriormente na *Crítica*.

torna essa ontologia que conduz ao indivíduo mesmo, impura, pois traí aquilo mesmo que deve explicitar. Por isso que tal escolha do indivíduo é elevada à dignidade de fundamento, sem necessariamente se comprazer à forma do fundamento metafísico. Nesse sentido, a marca da finitude, da singularidade é a escolha que o indivíduo faz de si mesmo, como observa Mouillie (p. 122):

cada um se define pela verdade vivente que ele desvela (VE, 105). Por suas escolhas, cada um interioriza sua finitude (108-109) para a re-exteriorizar em seus empreendimentos(110). A finitude não é, portanto, um abstrato genérico, mas um traço de individuação. Ela é minha “possessividade” (*mienneté*) fáctica, este gosto de si (*fadeur nauséuse*, EN, 387) que corresponde a um certo gosto do ser, pluralizada “nos gostos e nas cores” cuja individuação se torna iridescente. Cada ser-no-mundo designa um empreendimento singular que é ao mesmo tempo *tradução* (ver EN, 660, 661, 667) como uma forma de se fazer ser (664), e *expressão*, enquanto “escolha de ser” (663).

Isso nos recoloca toda a problemática metodológica de Sartre, pois, assim sendo, a psicanálise não seria apenas um instrumento de *cura* que faz o homem *conhecer* o que já *compreende*. Ela passa a ser decisiva no estudo do homem já que a realidade-humana embora possua uma *verdade humana* como sua condição geral, só é expressa pela “infinitude de homens possíveis” (EN, p. 609). Por conta disso, dessa multiplicidade que expressa a unidade, “o método que serviu a um sujeito, por essa razão, não poderá ser empregado em outro sujeito ou no mesmo sujeito em uma época posterior” (EN, p. 619). Devido a isto, método e indivíduo adquirem uma unidade necessária de modo que investigar o ser como aventura individual não é senão investigar a aventura existencial de *um* indivíduo: “é necessário consultar a história de cada um para fazer uma ideia singular de cada para-si singular” (EN, p. 525). E o mais importante é que a psicanálise existencial não se deterá “nas classificações de “projeto autêntico” e “projeto inautêntico” como Heidegger pretende estabelecer” (EN, p.610). A escolha original presume a *quididade* que uma vida expressa no mundo subsumindo na sua liberdade diversos graus de liberdade e alienação. Pois, mesmo uma mudança radical nessa *escolha original*, de modo que o para-si por conversão ou decisão, ou perda, mudasse de escolha, jamais significaria que ele seja *outro*, pois “o para-si não pode conferir uma nova existência a si mesmo” (EN, p. 525). É sempre o mesmo para-si atravessado pela *diversidade*, pela *diferença* que compreende a sua vida. Diferença e riqueza que nenhuma ontologia consegue dar conta por não se situar no terreno da aventura individual. Por isso o concreto é o indivíduo, de modo que sua vida, se submersa na universalidade dos princípios ontológicos, ou do mundo, só adquirem inteligibilidade

por essa aventura que é a sua existência: o indivíduo é a inteligibilidade concreta do ser, a medida da sua finitude.

Não obstante, estamos ainda em apenas um momento dessa aventura que transborda os princípios. De fato, a historicidade não é uma narrativa que o para-si traça a si mesmo, mas uma condição dada em um mundo. Por isso que essa aventura não é mais aquela de Roquentin que, perdendo a unidade do passado perde também a do mundo. A náusea pelos objetos que se derretem à sua frente revelando a contingência do mundo faz com que este mesmo já não faça mais sentido e a existência passe a ser nada mais que a revelação instantânea de *seres* contingentes. Todavia, como observado, a ipseidade pressupõe a historicidade de modo que esta não pode ser constituída senão com relação a *este-mundo-aqui*. Por isso, “essa unidade, que é o ser do homem considerado, é *livre unificação*. E a unificação não poderia vir *depois* de uma diversidade que ela unifica. Mas, *ser*, para Flaubert, como para todo sujeito de ‘biografia’, é se unificar no mundo” (EN, p. 606). Isso quer dizer que a unidade do sujeito é a sua unidade com a unidade do mundo, não uma unidade retrospectiva. Sujeito e mundo, na sua diversidade imanente, pressupõe sua unidade de forma que a vida do para-si não pode ser *vivida* senão na medida em que *este-mundo-aqui* é o reflexo fáctico dessa vida. Assim, a psicanálise existencial, tal como a psicanálise tradicional, pressupõem o mundo. Elas

consideram o ser humano como uma historização perpétua e procuram descobrir, mais do que dados estáticos e constantes, o sentido, a orientação e os avatares desta história. Por isso, ambas consideram o homem no mundo e não aceitam a possibilidade de questionar aquilo que um homem é sem levar em conta, antes de tudo, sua *situação* (EN, p. 615).

Sartre não está querendo com isso afirmar que a situação condiciona o homem, mas na medida em que o homem *é* sua situação o mundo aparece como uma dimensão *real* e não apenas como uma condição de existência, pois não se trata só de *ser-no-mundo*, mas *ser-neste-mundo-aqui – no-meio-do-mundo*. A singularidade do para-si pressupõe sua singularização *no* mundo e não apenas *como* mundo. Por conseguinte, a condição para que esse mundo possibilite a realização dessa aventura individual é de fazê-lo de tal modo que ela não seja mera subjetivação idealista, mero desenrolar da vida *por sobrevôo*. Isso é suposto por duas formas.

Primeiro, devemos observar que o mundo fáctico tal como Sartre o concebe de ponta a ponta em *O Ser e o nada é adversidade* ao para-si. Desde seu surgimento a

facticidade é a *lembrança do ser* (*souvenir d'être*) que o para-si carrega consigo na medida em que demarca sua contingência fundamental: o fato de não ser o fundamento da sua *presença* ao mundo, mas, sobretudo, presença a *este-mundo-aqui*. O Ser como contingência não é dado *como ser*, mas como fenômeno, isto é, enquanto consciência *de*. É nesse sentido que sempre se enfatiza na obra que a facticidade é condição de finitude e não pelo ser próprio. Este, por mais que seja independente à fenomenização que ocorre sobre ele, só pode ser dado à consciência como objeto tético para ela, nesse caso, fáctico. Assim, a facticidade não é apenas uma condição do mundo, mas o modo finito com que a contingência é dada *para a* consciência, absorvido por esta, *existente à* ela, de modo que não há consciência que não seja obsidiada por seu objeto tético. Deste modo, por exemplo, ter nascido na periferia de uma cidade do interior é uma contingência da qual o para-si não pode renegar, o que faz do conjunto transcendente, sua situação, seu horizonte existencial. Daí que “é a *situação* que informa sobre a *permanência substancial* que reconhecemos nas pessoas” (EN, p. 596) e por isso ela faz do sujeito o “sujeito inteiro”. E todo o *peso* dessa situação é elemento essencial para que a escolha seja realizada: seja para querer outra coisa que não ela ou para manter a mesma estrutura inicial cuja situação me expõe, é a situação que permite que a liberdade se *realize* como liberdade. Por isso o lugar, os arredores, o outro, o passado, e a morte não são limites à liberdade, mas subsumem a vida do indivíduo de acordo com a sua escolha original. Do contrário, estar-se-ia no mundo dos sonhos onde tudo acontece como bem se quer, condição que não cabe devido ao nosso enraizamento fáctico. Por isso “os valores universais dos fins escolhidos se desprendem somente por análise; toda escolha é escolha de uma mudança concreta a ser provocada em um dado concreto. Toda situação é concreta” (EN, p. 553).

Segundo, por consequência da primeira, leva-nos a inferir que o mundo, pela sua adversidade mesma, ultrapassa *uma* existência e se constitui dessa “infinidade de homens possíveis”²⁹. É isso que os *arredores* revelam: um mundo já constituído tecnicamente, cuja dimensão para-outro não me revela apenas a constatação de fato da existência do outro, ou como ameaça de dissolução do meu projeto, mas como

²⁹ Isso poderia nos levar a uma hipótese contra a acusação de solipsismo de que o mundo mesmo se configura como infinidade de possibilidades e não de infinidade de indivíduos, no entanto, voltaríamos aos princípios e precisaríamos dar conta de como da sua densidade se resulta uma multiplicidade de possíveis. Além de que estaríamos as voltas aqui ao processo de individuação renegando a positividade mesma dos indivíduos. Por isso é impossível compreender essa infinidade sem a concretude da facticidade sem se cair nas amarras do idealismo.

constituente *desse-mundo-aqui*. Assim, o mundo é *devir* e a facticidade não aparece como um dado estático, mas com um movimento próprio que persegue e assedia o para-si, de forma a ser ameaça constante ao seu projeto, pois ser-no-mundo sem ser seu próprio fundamento é ser-no-mundo-aqui, que por sua própria condição, já denota que esse *aqui* é já constituído enquanto tal, em sua riqueza. Portanto, “é escolhendo-se e historializando-se no mundo que o para-si historializa o próprio mundo” (EN, p. 566).

Ora, a partir do problema da unificação do mundo com o indivíduo na medida em que este ultrapassa sua própria vida, sendo sua condição e sua adversidade, seu céu e seu inferno, somos levados ao problema da *quididade* do mundo, às estruturas da sua determinação qualitativa como *este-mundo-aqui* cuja dimensão nos reconduz não à inércia do em-si, mas a uma passividade do existente. Sobre esse ponto *O Ser e o Nada* permanece insuficiente, e nos leva a cair no paradoxo de que o mundo é dependente da consciência mas a ultrapassa, pois é o resultado da condição fenomênica do “há”³⁰ ao mesmo passo em que não pode ser apenas *desta* consciência, do contrário cair-se-ia na hipótese idealista. Da mesma forma que a historicidade revelaria uma dimensão do indivíduo necessária à sua inteligibilidade, mas que permanece insuficiente (uma vez que a obra permanece no plano ontológico, ainda que apontando outras racionalidades), a profundidade do mundo é relegada na obra e a passividade só adquirirá maior consistência com a noção de prático-inerte da *Crítica*.

A única possibilidade de compreensão dessa profundidade, isto é, para além das determinações dos princípios, seria ali na obra pela ek-stase do passado. Assim como é ele quem dá uma dimensão de compreensão dessa historicidade é ele quem deveria possibilitar essa profundidade. Isso porque na medida em que a historialização do para-si é também a do mundo, o tempo do mundo se torna apenas o *reflexo* da temporalidade do para-si³¹, um fantasma (EN, p. 242). Acontece que o em-si é destituído de temporalidade e toda a temporalidade do mundo aparece pelo para-si, de modo que a ipseidade representaria essa dualidade do tempo: vindo do para-si, mantido por ele, refletido no mundo. É só assim que o passado adquire uma dimensão objetiva para além da consciência, pois na medida em que se descobre objetivamente no seu modo

³⁰ “as condições nadificantes do “há” (EN, 259), ou categorias da transcendência (a espacialidade, a quantidade, a utensilidade, a temporalidade, etc.) são deformações prismáticas do ser. Elas simplesmente estruturam a total metamorfose do em-si que, no “há”, torna-se mundo *relativo* ao para-si” (MOUILLIE, p. 112)

³¹ Nas palavras de Sartre: “O tempo universal vem ao mundo pelo Para-si. O Em-si não dispõe de temporalidade precisamente porque é Em-si, e a temporalidade é o modo de ser unitário de um ser que está perpetuamente à distância de si para si [...] Ao modo irrefletido, descobre a temporalidade *no* ser, ou seja, fora. A temporalidade universal é objetiva” (EN, p. 240).

irrefletido o para-si apreende *sua* temporalidade como temporalidade do mundo. O mundo não possuindo temporalidade própria só recebe tal determinação pelo passado do para-si na medida mesma que o passado do para-si é o passado desse mundo, isto é, é ele que mostra que a facticidade *deste* para-si corresponde a facticidade *deste mundo*. Assim,

não há qualquer diferença entre o passado do para-si e o passado do mundo que lhe foi co-presente, a não ser o fato de que o para si tem-de-ser seu próprio passado. Assim, não há mais que *um* passado, que é passado do ser, ou passado *objetivo*, no qual eu era. Meu passado é passado no mundo, pertencente à totalidade do ser passado, aquilo que sou e do qual fujo. Significa que há coincidência, para uma das dimensões temporais, entre a temporalidade ek-stática que tenho de ser e o tempo do mundo como puro nada dado. É pelo passado que pertencço à temporalidade universal, e é pelo presente e o futuro que delas escapo (EN, p.245).

Há uma dificuldade significativa sobre este ponto na medida em que nada garante a sincronia do passado do para-si com o passado do mundo³², senão que ambos são expressões distintas de uma facticidade confluyente mas que não é por excelência a mesma. Haveria essa sincronia se o mundo não se manifestasse somente como fator de adversidade (o que demarca sua relativa autonomia) e isso não apenas na situação atual, mas em toda sua extensão e profundidade. Há por certo essa falta de extensão e profundidade em *O Ser e o Nada*, bem como a diversidade de uma vida pode, por má-fé, conduzir à dessincronização temporal entre mundo e para-si devido às suas “camadas de preteridade” (*couches de passéité*) (EN, p. 545); onde isso só será mais bem reparado na *Crítica*³³. Essa profundidade, bem como o elemento que dará essa sincronia será a matéria condensada como prático-inerte e do mundo como um conjunto múltiplo de totalizações. A finitude, enquanto se dá como historicidade é o bastante para

³² Em *O Ser e o Nada* esse problema é tematizado de duas formas: primeiro pelo nascimento, uma vez que este é a condição pela qual o para-si se dá como relação de preteridade ao em-si (EN, p. 175). Ele mostra que a consciência se apreende como *já* nascida, já com o peso do mundo, mas como se dá essa mesma constituição não faz sentido ao para-si nascido, do qual o mundo só faz sentido a partir dele. Depois, como problema mais fundamental, o da unidade dos passados individuais para formar o passado (EN, p. 147), onde o passado aparece como uma unidade mantida pelo outro. Nesse caso, é o outro responsável pela profundidade do mundo, sendo então, uma forma de mediador entre ela. Assim, o passado ou é mantido pelo para-si, ou pelo para-outro, e não pelo próprio mundo. O passado do mundo, tentando ser resguardado por uma intersubjetividade, só leva ao malogro da unidade do passado. Nos dois casos, a solução é insuficiente. Isso será mais bem respondido posteriormente por Sartre quando mostrar o choque de gerações num mundo que mantém uma profundidade pela matéria selada pela práxis.

³³ É isso que levará Bornheim a interpretar que “No contexto de *O ser e o nada*, o problema da história possivelmente seria elucidado de modo análogo ao da ‘temporalidade psíquica’” (BORNHEIM, 2003, p.226). Mas vemos que para Sartre é o passado como modo de ser e fundamento da historicidade que possibilitaria um recurso à História, e não a temporalidade psíquica, uma vez que esta é derivada da reflexão impura. No entanto, os esforços não são suficientes. O passado e a profundidade do mundo não vêm da reflexão que se opera sobre eles, nem é manifestado por este próprio passado. Serão necessários outros elementos que só serão tematizados na *Crítica*.

compreendermos desde o início como o para-si aparece como uma singularidade e, por isso, com uma *qualidade fundamental*. Mas não é o suficiente para estender ao mundo essa mesma profundidade, profundidade esta que não é a do em-si.

A analogia do passado procura relacionar o para-si extramundano, pura negatividade, ao para-si intramundano, fáctico, caído no-meio-do-mundo. Tudo se passa como se o passado do para-si o transbordasse, escorresse de seu fluxo, e manchasse o mundo. Mas, a estrutura da ipseidade não garante que a profundidade do para-si *seja* a profundidade do mundo, de modo que o primeiro exige a deste último (isso já contraria a tese do nascimento, tal como exposto na nota 32). Até porque, do contrário, as asserções de Sartre encerrariam uma tese idealista: a de que o mundo é dependente da consciência. É como se o mundo só fosse *este-mundo-aqui* depois do surgimento do para-si, uma vez que a queda do passado do para-si é uma queda no *meio do mundo* (EN, p. 181) e essa queda como forma de *preterificação (passéifié)* “torna-se uma qualidade do em-si” (EN, p. 181). Qualidade esta que não existirá, pois não pode ser suportada pelo em-si contingente (desvanece na exterioridade de indiferença, tal como o mundo fragmentado de Roquentin), mas suplantada pelo projeto que assim a requer. Daí novamente a descontinuidade entre presente e passado do mundo e a perda do concreto pela incomunicabilidade dos princípios:

Todavia, esse mundo no qual o para-si tem-de-ser o que era não pode ser o mesmo ao qual está atualmente presente. Assim se constitui o passado do para-si como presença passada a um estado passado do mundo. Mesmo que o mundo não tenha sofrido qualquer variação enquanto o para-si “passava” do presente ao passado, é captado, ao menos, como havendo sofrido a mesma mudança forma que acabamos de descrever no âmago do para-si. Mudança que não passa de um reflexo da verdadeira mudança interna da consciência. Em outras palavras, o para-si que cai no passado como ex-presença ao ser convertido em em-si transforma-se em um ser “no-meio-do-mundo”, e o mundo é *retido* na dimensão passada como aquele no meio do qual o para-si passado é em-si. Como a sereia cujo corpo humano termina em rabo de peixe, o para-si extramundano termina atrás de si como *coisa no mundo* (EN, p. 182).

A *coisa caída* é o cintilar do mundo, mas um mundo que já ficou *para trás*, mudo. Além disso, não há sincronia necessária entre *ser para trás* do mundo com o passado do para-si como ser que ele *tem-de-ser-por-detrás*³⁴: ou já é outro mundo, ou se mantém a profundidade do para-si enquanto historicidade. O mundo não

³⁴ Por um lado isso é um ponto positivo porque demarca a liberdade, fora de toda causalidade que possa haver entre consciência e mundo. Por outro lado assinala também a condição de sobrevoos discutida anteriormente.

necessariamente retém o passado do para-si já que pode “não variar”, mesmo diante da “verdadeira mudança”. O mundo aparece como o que sou enquanto em-si, mas nada garante que esse em-si coadune com *este-mundo-que-sou*. Assim, para se superar a separação dos princípios é preciso que o mundo adquira também *sua* profundidade.

Ora, mais do que demonstrar uma ineficiência essas análises nos relevam uma necessidade. Deixando de lado os debates infundáveis sobre se Sartre mantém um continuidade ou não entre *O Ser e o Nada* e a *Crítica da Razão Dialética*, discussão que em nada acresce nosso propósito uma vez que já pressupomos a necessidade da unidade e que mesmo uma ruptura interna ainda é uma ruptura ante uma unidade, é preciso, então, encontrar um elemento que coadune e possibilite o que encontramos até então. Por certo há uma continuação entre as obras mesmo com os devidos reparos que, como já acentuamos e para o nosso interesse aqui, consiste na reconsideração do mundo como prático-inerte e esse enquanto momento da dialética de múltiplas totalizações.

Pois bem, já traçamos o nosso fio condutor, e é por ele mesmo que devemos nos manter a fim de completar a nossa investigação. Nesse ponto, partindo então para a *Crítica da razão dialética*, doravante, é o homem como *práxis*, isto é, em sua relação direta com a matéria e os outros, como “**aventura histórica e pessoal no seio de uma aventura histórica mais ampla**” (CRD, p. 158, negrito meu) que passarão a ser o foco de análise principal. É nesse sentido que são necessárias algumas revisões de método e objeto³⁵ de modo a compreender o que é essa *amplitude* histórica e como ela completa nosso método e nosso objeto na sua necessidade de concretude. Assim, a primeira tarefa é compreender como se legitima a dialética na medida em que a aventura do indivíduo se coaduna com essa *aventura mais ampla*. Trata-se da *força das coisas*:

Foi a guerra que fez explodir os enquadramentos envelhecidos de nosso pensamento. A guerra, a Ocupação, a Resistência, os anos seguintes. Desejávamos lutar ao lado da classe operária, compreendíamos que o concreto é a história e a ação é dialética.[...] O pensamento concreto deve nascer da *práxis* e voltar-se para ela para iluminá-la” (CRD, p. 31 e 34).

Nesse momento, Sartre passa a compreender a sua própria filosofia dentro da produção histórica e não mais como um exemplar abstrato de uma verdade *fora* do mundo. O existencialismo, assim, teria suas raízes históricas e a sua superação e

³⁵ Segundo Coorebyter (2003, p. 71) A partir dos anos 40 Sartre reconheceria o caráter abstrato da sua “consciência nua”, mas esta mutação seria lenta e progressiva, isso porque a mutação não afetaria apenas a doutrina, mas também o método. “Sartre subverteria o horizonte fenomenológico por uma *Crítica da Razão dialética*”.

necessidade de integração ao marxismo representariam tal condição. Por isso, na medida em que tal *força* se impõe é o homem *neste* mundo que suplanta a abstração dos princípios, pois a metafísica, a fenomenologia e o marxismo passam a ser compreendidos como expressões próprias do movimento da cultura.

Legitimar a Dialética, nesse sentido, é legitimar o direito de transgredir a própria experiência singular sem abandoná-la, portanto, trata-se ainda de estudar “*um* homem” (CRD, p. 15 - grifos nossos), pois “a dialética, se ela existe, é a aventura singular de seu objeto” (CRD, p. 157); mas, em “um grupo de homens ou um objeto humano na totalidade sintética de suas significações e de suas referências à totalização em andamento” (CRD, p. 15). Trata-se, portanto, de superar a experiência particular integrando-a na totalidade, pois toda abstração se dá por um “erro de incompletude” (CRD, p. 169 – nota 13). Daí que só pela dialética será possível apreender o todo, uma vez que por ela se realiza a integração de todos os setores e saberes, sobretudo como processos de totalização: “se alguma coisa como uma Razão dialética existe, ela revela-se – e fundamenta-se – na e pela *práxis* humana, a homens situados em determinada sociedade, em determinado momento de seu desenvolvimento” (CRD, p. 153). Trata-se então de *situar*, de *descobrir* a situação (tal como em *O Ser e o Nada*), mas na medida em que situar significa também totalizar. Assim, trata-se de integrar o existencialismo, bem como em superar a abstração dos princípios ontológicos trazendo ao mundo sua densidade própria.

Mas, se a *práxis* é um ação que se desenrola por si mesma, que possui um movimento em determinado momento e sob determinadas condições, então a dialética fundamenta-se por si mesma, de forma que “não se trata de *descobrir* uma dialética” (CRD, p. 14), pois toda e qualquer inteligibilidade da ação humana, uma vez que é mediada pela matéria e pelos outros só pode ser dialética, donde seguirá sua aceitação como axiomática (CRD, p. 14), assim como o ser, sem o qual nada podia ser sustentado, era aceito em *O Ser e o Nada*. E ainda que a dialética seja uma “região ontológica” (CRD, p. 125) e apenas mais uma forma de racionalidade ante outras possíveis (como seria o caso da dogmática e mesmo da racionalidade biológica mediante a questão de por que há organismos e não só a matéria inorgânica), ela será o único modo de compreender qualquer forma de totalidade: “se existem todos organizados, a dialética é seu tipo de inteligibilidade” (CRD, p.207). E embora Sartre coloque a ação individual

como primeira totalização³⁶ e motor da totalização histórica, aquela não existe separada dessa, pois toda totalização enquanto fundamentada na práxis se dará, unicamente, “como História³⁷” (CRD, p 14).

Sobre esse processo de constituição da História como totalização de totalizações na medida em que o indivíduo é historicidade, Sartre o reelabora já nas reflexões do texto póstumo *Verdade e existência*. Ali é feita uma distinção entre historicidade, historização e historialidade. Esta última é “o projeto que o para-si faz de si mesmo na História” (VE, p. 117). A passagem deste projeto subjetivo ao objetivo é o processo de historização, cujo fim do processo resulta na historicidade. Assim, a historicidade não remete mais apenas à singularidade do para-si, mas a esta singularidade na medida em que sua objetividade é “o pertencer objetivo a uma época” (VE, p. 17) e em contrapartida a sua “pura expressão”³⁸. A historialização como projeto é a dimensão histórica do ultrapassamento objetivo da época que é a historicidade. Não é tal como a sereia (como ser *caído*) que o para-si se faz histórico, mas é também em seu projeto, em sua liberdade, e não apenas em seu passado. Não é pelas ek-stases que o mundo mesmo adquire *este* tempo, mas porque resguarda sua história, porque é “pura expressão” *objetiva* dela. Assim, de um lado a historicidade é a facticidade enraizada em uma Época, por outro esse processo resulta como condição do fazer-se histórico do para-si pela práxis situada num determinado campo material.

³⁶ Novamente, como Sartre salienta, a *Crítica* é um estudo *crítico*, isto é, das suas condições de possibilidade, e não um empreendimento dialético para remontar *a* história, ou *uma* história, mas toda forma possível para qualquer empreendimento que necessite da compreensão histórica. Por isso essa *primeira totalização* não é compreendida como um fato primeiro, do surgimento do homem e da história ou do nascimento.

³⁷ É válido o comentário de Thana Souza sobre a relação que haveria, mediante suas devidas transformações, entre a história nas duas grandes obras: E para mostrar que há uma continuidade na filosofia sartriana, continuidade que admite mudanças, mas que não aceita rupturas e diferenças radicais a ponto de falarmos de duas filosofias, vamos agora analisar o romance *A Náusea* e o modo como a história ali aparece e é desconstruída, uma corrosão que faz ruir as certezas da História com H maiúsculo, cheia de Heróis e Aventuras, essas histórias de grandes ações feitas por grandes homens, e como, no seu lugar, aparece uma história mais cotidiana, uma história que deve aceitar a contingência no lugar da necessidade, a dúvida no lugar da certeza, as pessoas sem importância no lugar de grandes heróis – enfim, uma história menos certa mas mais rica e mais profunda” (SOUZA, 2009, p. 92) A validade do comentário de Thana Souza é que ela parte de uma análise interna, sem se utilizar como critério exterior a noção de história da *Crítica*. Com isso ela já mostra as características que nortearão a compreensão da história, quais sejam, a contingência e descontinuidade, mas não o de ininteligibilidade. Não se trata de negar uma totalização, trata-se de negar a esta uma característica extra-humana. Como uma espécie de dialética naturalista ou do espírito.

³⁸ Ser histórico, na *Crítica*, será definir-se incessantemente por sua práxis (CRD I, p. 125) na medida em que ela não apenas *reproduz* as estruturas, mas as modifica. Por isso “O homem não deveria ser definido pela historicidade – uma vez que há sociedades sem história –, mas pela possibilidade permanente de viver *historicamente* as rupturas que, às vezes, subvertem as sociedades de repetição” (CRD I, p. 125 – nota 55). – Isso desmente o *mito do nascimento* ou da *primeira totalização*.

Com isso, a historicidade que antes englobava a finitude e o desvelamento da liberdade é mais bem explicitada, de modo que ela passa a ser o fator objetivo e alienante do homem. É aquilo que o *prende a esta-história-aqui*. A História total, fechada, como Destino, seria a estagnação da historialidade ou o fracasso da historização. Porque Sartre percebe agora que “o absoluto concreto e o desvelamento da verdade ao absoluto-sujeito estão dentro da historialização” (VE, p. 118). Na medida em que o projeto é historização, a historicidade passa a ser um momento, o momento do “puro em-si abstrato” (VE, p. 118). Mas, diferente da ambiguidade demonstrada sobre o passado do para-si a historicidade não é ainda a História, e na *Crítica* essa historicidade já não é o em-si abstrato e nem pode ser, pois a abstração ali se dá mediante o erro de incompletude causado pela regressão analítica, isto é, pela perda do total e do concreto, cuja dialética passa a ser o seu modo próprio de apreensão. Por isso, a partir da *Crítica*, será preciso o reconhecimento do fenômeno para além dessa contingência inapreensível do em-si e que só aparece já *perturbado* pelo para-si, será preciso que o mundo mesmo possua sua *força*.

É por esse viés que na *Crítica* a História envolverá a dialética plural entre o homem mediado pelas coisas e as coisas pelo homem (CRD I, p. 195). É nesse sentido que o processo aparece não mais apenas como nadificação, mas também como totalização. Ora, em *O Ser e o Nada* o para-si é compreendido como uma totalidade destotalizada e a historicidade como subsumindo o passado como “em-si crescente que somos” levava àquele aprofundamento do homem. Mas o mundo, que permanecia inerte, sofre agora, pela inércia da matéria, uma inteligibilidade própria. Não no sentido de uma *independência* do mundo, já que a dialética exige a concretude da mediação, mas no sentido de que há uma “condição material da historicidade”. Essa condição aparecerá como totalidade totalizada na medida em que *recebe e* “suporta passivamente o selo dessa unidade” (CRD I, p. 235). Assim, essa *síntese passiva* será o “motor passivo da História” (CRD I, p. 235). O mundo é, então, o suporte material que reflete passivamente a práxis cristalizada. Mas com a diferença de que *o mundo conserva*. É a matéria que suporta, e não um passado abstrato que envolve o mundo e o para-si numa misteriosa sincronia sobre um em-si atemporal. Note-se que a opacidade do em-si é recalçada pela passividade da matéria, ou da facticidade. É a passividade que possibilita o mundo histórico enquanto *este-mundo-aqui* e não a contingência, que, claro, se tornaria sim condição *de* mundo, mas jamais *deste-mundo-aqui*. No fim, o *drama* do ser

pressupõe que este *drama* seja história, ou melhor, a história é o drama do ser na medida em que o indivíduo se faz temporalização *neste-mundo-aqui*.

Assim, a História, a historicidade, a historização, se processam sobre a matéria. Nesse sentido, ela já não é o em-si: “a matéria é, enquanto pura matéria inumana e inorgânica (o que significa não *em si*, mas no estágio da práxis em que ela se revela na experimentação científica), regida por leis de exterioridade” (CRD I, p. 235). A matéria é a condição para que a *coisa* seja mediação. Não é o em-si abstrato e vazio, que nada sofre do para-si, mas a condição dialética e de aprofundamento do mundo. É o próprio mundo como síntese passiva que resguarda tanto sua *quididade* como sua adversidade, cuja contingência é mantida sob a insígnia da exterioridade, mas que desvanece na *força* própria da coisa. Embora o mundo receba os *contornos*, as *qualidades* da práxis humana, não é a práxis mesma que *suporta* o selo da *unidade material* e, portanto, unidade da historicidade. Isso não quer dizer que a História seja um todo contínuo, homogêneo, dada a materialidade constante do mundo mediado, uma vez que só há dialética e coisa mediada para o homem assim como só há consciência mediante um objeto transcendente, ainda que seja para esta consciência ela mesma enquanto irrefletida. A repetição ou a diferença na História só é realizada pela *práxis*, ela é o motor da História que ocorre sobre o palco do mundo material, ou melhor, é a práxis que faz desse palco inerte o espetáculo da História. Mas é só por esta *conservação*, por esta síntese passiva que há aprofundamento do mundo:

Somente a totalidade inerte da matéria trabalhada em determinado campo social, ao registrar e conservar como memória inerte de todos, as formas que o trabalho anterior imprimiu, permite a superação de cada situação histórica pelo processo total da História e, como julgamento sintético material, o *enriquecimento* contínuo do acontecimento histórico (CRD I, p. 235).

Assim, o enriquecimento se dará pela diferença histórica, pela dialética da matéria passiva com a práxis que diferencia essa matéria. O mundo é aprofundado na medida em que muda: o ser-no-meio-do-mundo coloca todo o seu peso sobre o ser-no-mundo, a facticidade concreta se sobrepõe a facticidade abstrata, o que equivale a dizer que a finitude *deste ser aqui* não pode ser compreendida apenas por uma regressão analítica e ontológica. Sobre ao que leva essa profundidade e como se opera essa diferença no todo homogêneo e as rupturas históricas ainda é cedo dizer. Por ora, esse aprofundamento enquanto é suportado pela matéria até certo limite, deve ser compreendido como *humano*. Há uma conformidade entre *humano e História*. Não há uma modificação ontológica como uma espécie de *movimento do espírito* ou da

natureza, mas há um enriquecimento pelo indivíduo e pelo mundo, que não tangencia nada além deles justamente porque na unidade do todo é mantida uma *distância* entre eles, fissura essa pela qual escorre a liberdade.

Por um lado, há um limite externo da matéria, qual seja, a práxis humana, que a modifica ou não, e um limite interno, como escassez ou abundância; por outro, sua inércia denota uma força própria porque as coisas *são* “*forças*” (CRD I, p. 289). São forças porque ao serem modificados pela práxis, pelo *trabalho*, impõem sua resistência; são forças porque já como coisa, sua inércia é uma inércia que *atinge* o homem, o que se radicaliza por sua abundância ou escassez e aparece como uma forma de “inércia ativa”, história *inumana*, *contrafinalidade*: “os fatos sociais são coisas na medida em que *todas as coisas*, direta ou indiretamente, são fatos sociais” (CRD I, p. 289). A essa altura o fenômeno já não é apenas a condição nadificante do “há”, mas ele mesmo é tecido segundo a trama do fato social. É isso que integra a aventura individual com a aventura histórica e demarca o mesmo passo existencial entre mundo e indivíduo, isto é, segundo a História. Pois é o mundo como fato, como matéria enriquecida pela práxis que torna o mundo humano, ainda que como fator *inumano* de contrafinalidade. No limite, essa *inumanidade* do mundo aparece na medida em que ele é força e resistência de uma *passividade ativa*. Mas isso não é por conta de uma força molecular da matéria, mas porque é fato social, *resistência* à práxis. Pois se assim não o fosse, se não houvesse resistência não haveria transformação *real*, mas se não houvesse essa diferença dada pela práxis na transformação da matéria, então não haveria mudança e a História passaria a ser puro Destino, dedução do ser:

Assim, pelas contradições que traz no seu bojo, a matéria trabalhada torna-se *para e pelos* homens o motor fundamental da História: nela, as ações de todos unem-se e adquirem sentido, isto é, constituem para todos a unidade de um futuro comum; mas, *ao mesmo tempo*, ela escapa a todos e rompe o ciclo de repetição porque esse futuro – sempre projetado no âmbito da escassez – é inumano; sua finalidade, no inerte meio da dispersão, transforma-se em contrafinalidade ou produz, permanecendo ele mesma, uma contrafinalidade para todos ou para alguns. Portanto, *cria por si mesma* e como resumo sintético de todas as ações (isto é, de todas as invenções, de todas as criações, etc.) a necessidade da mudança (CRD I, p. 293).

Portanto, é preciso haver uma distância entre homem e mundo de modo que a distância originária não seja apenas essa negatividade do para-si e o mundo esse estado caído que fica *para trás*. Distância esta que depende de uma *quididade* própria do mundo. *Quididade* que surge do enriquecimento mantido pela historicidade e proporcionada pela diferenciação expressada pela práxis. Por isso a diferença entre a

inércia da matéria como reflexo da práxis e o passado do mundo em *O Ser e o Nada* são fundamentais. Este último fica para trás, não se torna fator de adversidade real porque a heterogeneidade das ek-stases é radical, e a totalidade aparece mais como uma condição de meu ser, mas que desvanece ante a negatividade absoluta do presente. Não há aprofundamento porque o mundo mesmo não se constitui em sua integridade significativa para além do projeto do para-si. É a matéria que unifica e não um passado em-si que é para-si, que se dá mediante uma unidade intersubjetiva misteriosa dos para-sis e que fica *atrás* como passado objetivo. Sobre esse fundo de mundo não há mudança, não há variação, pois a mudança ali é o presente e se finda no presente. Mas, a necessidade da mudança não é uma falta interna insubstituível, é a própria luta e opressão que se opera no seio da dialética do homem com a matéria condicionada pelo próprio homem e por sua abundância e escassez na conjuntura material.

Assim, não é a História que requer a historicidade, mas esta que requer a História para sua inteligibilidade. A História não é a dos monumentos ou a do Espírito, mas a da luta do homem: “Assim, tem-se que se fazer histórico contra a história mistificante, isto é, historializar-se contra a historicidade. Tal só pode existir agarrando-se à finitude vivida como interiorização” (VE, p. 118). Esse processo de interiorização da exterioridade como historicidade objetivada na matéria e exteriorização da interioridade, isto é, a historialização, pressupõe a mudança porque toda práxis do homem é uma “adição estranha” ao mundo constituído. O estranho e o diferente não são objetos de exterioridade providos misteriosamente da matéria e impostos aos homens segundo estas mesmas leis. Eles são o resultado da práxis humana na medida em que a singularidade a recoloca com um novo contorno. É como se o indivíduo fosse o fator de mudança, de diferença, de modo que o mundo não pode ser outro se não passar por este processo dialético. Por isso, reforçamos que não há um movimento do Espírito nem da Natureza. Há apenas o homem interiorizando o seu meio, imprimindo nele sua singularidade e não se conformando com ele. Não há estabilidade no movimento (mesmo que se demarque a permanência nas sociedades sem história), não há homogeneidade *na* história, embora, no seio das totalizações, *a verdade se faça devinda*³⁹.

³⁹ O marxismo como “filosofia insuperável de nosso tempo” (CRD I, p.14), teria herdado do hegelianismo a ideia de verdade como devinda e em totalização. Pelo fato de *hoje* a história escapar ao saber, o que tem-se são totalizações parciais, *verdades*. Sartre, pelo seu projeto totalizador, pensar que essas *verdades* são absolutamente incomensuráveis, mas momentaneamente fragmentadas, cabendo às mediações a possibilidade de vir a integra-las numa *totalização*. Segue-se, assim, os esforços para se passar de “*várias*

Assim, pela dialética como movimento totalizador de integração, o em-si que denotava o reino da contingência, que marcava a descontinuidade entre passado, mundo e sujeito, é subsumido pela dialética que só poderá apreender o necessário: o acaso (não no sentido de acontecimento inapreensível) não existe, dirá Sartre, antes, passa a ser integrado na totalização vivida: **“Não consideramos essas variações como contingências anômicas, acasos, aspectos insignificantes: muito pelo contrário, a singularidade da conduta ou da concepção é, antes de tudo, a realidade concreta, como totalização vivida** (CRD, p. 106, negrito meu). O concreto é essa totalização inacabada que é o homem na medida em que é coagido por sua condição a interiorizar cada um dos seus pormenores. Por isso, agora, **“Tudo se descobre na necessidade:** é a primeira relação totalizante desse ser material, um homem, com o conjunto material de que ele faz parte. Com efeito, **pela necessidade, aparece na matéria a primeira negação de negação e a primeira totalização”** (CRD, p. 196, negrito meu). Em todo caso, “a necessidade é transcendência e negatividade” (CRD, p. 127), mas agora há totalização⁴⁰ e não somente uma distância intransponível como hiato a cindir o Ser, onde toda tentativa de totalização se coagulava na opacidade da contingência insuperável. Pois na medida em que o movimento mesmo de existência é histórico, pois se trata de uma práxis em determinada sociedade e em determinado período que conserva mediante os graus de escassez ou abundância impresso na matéria o modo como a práxis se faz - ou “a *supera conservando*”, e se integra num sentido diacrônico que, em certos graus de profundidade, regulam ainda essa prática -, a aventura humana, ainda que num sentido plenamente humano (pois tudo o que é, é humano, e a história é humana, *surge com os homens e morre neles*), passa a ser **enriquecedora**: “o *vaivém* contribui para **enriquecer** o objeto com toda a profundidade da História; e determina, na totalização histórica, o lugar ainda vazio do objeto” (CRD, p. 111 – negrito meu).

Desse modo, o método dialético possibilitaria essa recuperação do homem concreto que teria se perdido pelo vazio dos princípios incomensuráveis: “O concreto

Histórias e *várias* Verdades” (CRD I, p. 14) para *uma* verdade e *uma* totalização. Ora, esse *espírito totalizador* não é nunca realizado plenamente, e mesmo a sua inteligibilidade, dada as divisões e contradições da sociedade. Assim, ele aparece mais como uma necessidade de integrar o disperso e o múltiplo, do que de dissolve-los. Isso seria o advento do reino da liberdade, mas que, como ressalta Sartre, neste momento, é apenas uma utopia.

⁴⁰ Sobre essa diferença observar Bornheim: “O conceito fundamental e onipresente em *O Ser e o Nada* é o de nadificação; o para-si manifesta-se como poder nadificador, pois que o nada habita sua própria raiz. Na *Crítica*, o conceito básico é o de totalização, que, ao menos aparentemente, se apresenta como o oposto do processo nadificador; por totalização se entende o processo que arranca da *práxis* humana e do inerte até alcançar a integração plena da História – processo este que dá corpo à dialética.” (BORNHEIM, 2003, p.253 e 254)

absoluto: o homem histórico⁴¹” (CRD, p. 170). Só que isso supõe uma forte alteração da fenomenologia para a dialética. Mesmo que a fenomenologia mantivesse um grau de concretude pela noção de homem-no-mundo a ontologização da mesma não só anulava na ação a existência de uma “dignidade ontológica superior” (EN, p. 475) no seu desenrolar, como conduzia a uma equivalência das ações humanas: “dá na mesma embriagar-se solitariamente ou conduzir os povos” (EN, 675), cuja diferença era mantida unicamente pelo grau de autenticidade ou distancia da má-fé. Agora, *nada é perdido*, mas diluído na profundidade da História onde toda superação pela *práxis* pressuporá a conservação como requisito de mudança da mesma: o tempo penetra no ser⁴², donde se segue uma passagem da contingência ontológica para a necessidade histórica, ou ainda, passagem do *ser empobrecido* para a *práxis enriquecedora*.

Isso tudo, como já observado, ocorre na medida em que o indivíduo como aventura singular tem sua inteligibilidade compreendida no seio de uma aventura mais ampla, requerida, como visto, pela dimensão mesma do indivíduo, na medida em que ele como aventura exigia sua profundidade própria e do mundo. É nesse sentido, como aventura singular no seio de uma aventura mais ampla que o indivíduo adquire sua inteligibilidade, de modo que o método deve dar conta de realizá-la. Por isso o método fenomenológico por si só é insuficiente. Diante disso, sobre a questão metodológica, em *Questões de método* “não se trata exclusivamente de apresentar um método diretor de sua empreitada seguinte, mas de colocar *questões* com respeito a toda metodologia para a pesquisa do homem sobre a sociedade” (DONIZETTI, p. 184). Só que, agora, levando

⁴¹ “Deve-se compreender que o Homem não existe, existem pessoas que se definem integralmente pela sociedade de que fazem parte e pelo movimento histórico que as arrasta.” (CRD, p. 156)

⁴² Isso não significa que, como já enfatizado, haja um desenvolvimento do Espírito, ou o ser deixe de ser nadificação de si para ser progressão de si. Há uma dificuldade no que tange à natureza dos princípios, e que parece Sartre ter relegado também na *Crítica*, tal como quando se pergunta sobre a *origem* dos organismos. Assim, da mesma forma que em *O Ser e o Nada*, as questões genéticas são relegadas a outras racionalidades, as quais não entram, no momento, no domínio da dialética. A dialética, como já visto, parte de uma constatação de fato, e não procura se ater àquilo que dela escapa. Sobretudo porque se busca a totalidade, e a totalidade, como ele mostra, só pode ser inteligível dialeticamente. Por isso que o Ser em *O Ser e o Nada* como *quase-totalidade* não é suficiente para explicitar a totalidade do real, embora seus princípios se mantenham. A totalidade não é do ser, é histórica. É o modo como o homem *existe*, e não só como o ser se busca fundamentar. Por isso que Bornheim encontrará dificuldades em conciliar essas duas formas, a ontologia e a dialética, uma vez que crê que o Ser é o tema da dialética e objeto da *Crítica*: “O problema da dialética é, antes de tudo, ontológico, e deve ser abordado a partir da elucidação da estrutura da finitude” (BORNHEIM, 2003, p.239 e 241). Assim, há uma *razão* dialética, mas não uma *ontologia do espírito dialético*, ainda que este seja o indivíduo mesmo. Sartre se reserva a estudar, no setor ontológico o “existente privilegiado” que para nós é o homem (CRD I, p. 125) mediante ele já apreendido na sua totalidade. Por fim, as ambiguidades não se dissolvem por completo, de modo que as questões genéticas ficam como sendo o “calcanhar de Aquiles” da filosofia de Sartre.

em conta uma diversidade de métodos (sociologia, etnologia, antropologia, psicanálise, etc.) como disciplinas auxiliares no intuito de realizar *mediações*, na tentativa de que as análises regressivas não conduzissem a uma perda do concreto, e, por fim, “a impossibilidade de totalização” (DONIZETTI, p. 204).

É o método progressivo-regressivo que permitirá tal feito. Em *O Ser e o Nada* há apenas uma análise regressiva (que mesmo impediria o desenvolvimento de uma análise progressiva, tal como as dificuldades de passagem tanto para a moral como uma teoria da História). No entanto, mesmo o primeiro tomo da *Crítica* é ainda regressivo. *Questões de método* procura mostrar a necessidade e a completude desses dois métodos que deveriam ser traçados segundo uma dialética horizontal e vertical, sincrônica e diacrônica. Embora Sartre se utilize muito das variantes diacrônicas no primeiro tomo é somente no segundo, diga-se de passagem, também póstumo e inacabado, que ele realizará esse esforço de progressão de modo a determinar no presente a profundidade da História e a possibilidade de sentido e inteligibilidade da mesma. O programa não seria de todo colocado por chão (como o da moral ontológica), uma vez que ele mesmo assume no final da *Introdução* do primeiro tomo que o resultado esperado “jamais pode ser o esforço isolado de um indivíduo” (CRD I, p. 160), o que, talvez, justifique o fracasso também do segundo tomo da *Crítica*.

Além do mais, a princípio, a progressão como totalização não é nem uma retomada absoluta do passado nem uma apreensão do futuro, é uma forma de crítica do presente, de determinação “do lugar do homem em seu contexto” (CRD I, p. 103), pois como totalizar nada mais é do que situar, a totalização se expressa “como movimento da história e como esforço teórico e prático para “situar” um acontecimento, um grupo ou um homem” (CRD I, p. 87). Se a situação era fundamental para compreender o indivíduo em *O Ser e o Nada* ela é ainda a forma fundamental na *Crítica*. Mas na medida em que o mundo adquire profundidade e o para-si se apresenta como práxis, isto é, ação que media e é mediada na História, a nadificação passa a ser totalização e a totalidade destotalizada passa a denotar uma profundidade que antes não possuía. Nesse sentido, a progressão é temporal e exige o tempo e a história e não apenas uma dialética dos princípios. Sobre isso, Sartre mesmo abandona o *mistério*⁴³ do em-si-para-si de *O*

⁴³ Em suma, “De *O Ser e o Nada* à *Crítica*, o estatuto do valor é radicalmente modificado e desmistificado” (SIMONT, p. 221). Talvez não haja expressão maior de como a ontologia dos princípios é suplantada pela dialética da totalização pela práxis. A ação, e, portanto, o homem, não é medido sabe-se lá por quais princípios que escapam a situação imediata. É a materialidade, ainda que selada primeiramente pela práxis, sendo esta o fator de unidade primeira, que media a existência. Por isso que

Ser e o Nada e o valor passa a ser visto mais como fator de alienação do que a dimensão fantasma do *ens causa sui*, ser contraditório e impossível que se manifesta como impossibilidade de fundamento do indivíduo. O *trágico da vida* não é mais o absurdo, (CRD I, p. 29), mas “os verdadeiros conflitos da nossa época”. Ora, a situação daquele momento mostrava que “Hoje, a experiência social e histórica escapa ao Saber” (CRD I, p. 34), e se o existencialismo teve voz ainda é porque “reafirmava a realidade dos homens” (CRD I, p. 35), de forma que se torna impossível compreendê-los como átomos isolados e contingentes. A contingência não pode ser suplantada pela necessidade histórica, mas deve ser absorvida por esta: a História é humana e a situação do homem é histórica. Entre o indivíduo e sua contingência absoluta se apresenta a História (*esta-História-aqui*) como forma singular da sua situação, isto é, a forma que *esta* contingência assume: a singularidade é histórica e toda história é singular. A generalidade da contingência do ser pode apenas ser o fundo opaco sobre a qual a singularidade se faz enquanto tal, mas sua dimensão inteligível é dada historicamente por sua finitude enquanto tem que ser *esta* história concreta e singular. Por isso que trabalhos como o de procurar a moral “*hoje*”, isto é, a “escolha que alguém pode fazer de si em 1947” (VE, p. 120), ou mesmo, qual é a “situação do escritor em 1947” (QL, p. 130) são formas que o filósofo deve proceder, pois, uma vez que não há filosofia, mas uma totalização dos saberes cabe ao filósofo situar e totalizar:

Para nós, a verdade torna-se, ela *é* e *será* devinda. Trata-se de uma totalização que se totaliza incessantemente; os fatos particulares não significam nada, não são verdadeiros ou falsos enquanto não forem referidos pela mediação de diferentes totalidades parciais à totalização em andamento (CRD I, p. 36).

Por conta disso é que se aprofunda da incomensurabilidade dos princípios à dialética da História, passando pela psicanálise existencial, sendo que nessas três variantes o objeto ainda é o mesmo: o ser como aventura individual, o *drama* do Ser. A unidade dos métodos não é simples e a integração pelo objeto sempre foi complexa. As dificuldades do ponto de vista ontológico para a fundação da dialética são fortes. Por um lado é rejeitada a ideia de em-si-para-si. Por outro as características fundamentais do para-si e do em-si são mantidas e subsumidas à dialética, que, como já vimos, é aceita

pesa como fator, seja de condicionamento, seja de liberdade; seja de alienação, seja de autenticidade, mais a escassez do que a contingência, mesmo que aquela resguarde esta como princípio primeiro (é contingente que o mundo seja *escasso*), mas é *este-mundo-escasso* que se revela a mim como forma determinada da minha contingência enquanto ser-no-mundo e da minha facticidade e finitude enquanto sendo *este-mundo-aqui*.

como axiomática, a menos que se queira manter-se na fragmentação da experiência⁴⁴. Não são os princípios que tornam a experiência fragmentada *por natureza*, mas é uma condição tanto histórica quanto relacionada à finitude. No entanto, a progressão não pode revelar ou manter a transparência da consciência de forma absoluta, ela exige, pois, que se considere tanto a consciência quanto sua heteronomia, de modo que deve revelar a profundidade daquilo que a princípio é centro de opacidade. O indivíduo não aparece, assim, como um centro caótico de momentos, nem como uma temporalidade que é pura negação, mas que integra essa negação num sentido mais amplo, que contempla tanto seus momentos de *encontro de si*, (como o queria a teoria da conversão moral e a psicanálise existencial) como a perda de si (a destituição dessa transparência em sua total alienação ao objeto transcendente, ou o roubo do prático-inerte e constituição do mundo). Além do mais, considerar de antemão o *fracasso* do para-si, a estrutura do em-si-para-si, a negatividade absoluta e o absurdo da existência, é tomar elementos *apriorísticos* sobretudo por sua vacuidade, tal como ocorreu com os princípios do marxismo: “seus conceitos são *diktats*; seu objetivo já não é o de adquirir conhecimentos, mas o de constituir-se *a priori* em Saber absoluto. Diante dessa dupla ignorância, o existencialismo conseguiu renascer e se manter porque reafirmava a realidade dos homens” (CRP, p. 35). Rejeitar esse *apriorismo* seja da ontologia, seja da dialética marxista é essencial se se quer manter a experiência e a vida concreta. Ou melhor, é preciso partir do concreto e a ele se voltar, de modo que a *práxis* aparece como a condição de possibilidade desse movimento. Por isso a dialética não é um método infalível. Ela pode sofrer dos mesmos prejuízos que a ontologia e a fenomenologia na medida em que os esquemas universais *paralisam* a verdade como estrutura determinante, ou seja, *ultrapassam a finitude concreta*. Reordenar a ontologia e purificar a dialética não é senão restituir a finitude da condição humana. Daí porque só a partir da *Crítica* é que se pode falar em *condição humana* como a conferência *O Existencialismo é um humanismo* requeria. Em *O Ser e o Nada* essa verdade humana está mais para a espécie e para a natureza humana que para uma condição já que esta última pressupõe o movimento da diferença. Por isso que Sartre não se limitará à escassez, embora defina que nossa História é condicionada por ela e ainda estamos muito longe de pensar para além dessa condição. Nesse sentido, a escassez pesa mais sobre o homem que a contingência, embora pertencer a um reino de escassez ou de

⁴⁴ A “experiência – em geral - só pode fundamentar, por si mesma, verdades parciais e contingentes” (CRD I, p.15)

abundância seja um fator mesmo da contingência. Em todo caso, o que pesa é mais o *modo* de contingência, sua facticidade como escassez, do que o fato mesmo da contingência, inapreensível por si, como denotava a condição fenomenológica uma vez que segundo ela o ser nos escapa, embora é somente por ela que podemos pensar na dicotomia abundância *ou* escassez. Por isso não convém simplesmente forçar que a dialética seja fundamentada por uma relação entre os princípios tal como Bornheim força em sua análise⁴⁵; assim, uma rediscussão ontológica dispensada na *Crítica* é justificada. Também não se trata, por certo, de deixar de lado os princípios. Mas, como se coloca em *Questões de método*, de reordenar a metodologia de acordo com o fim perseguido que é o homem concreto. Não se nega com isso outras racionalidades e mesmo às genéticas, mas simplesmente elas não dão conta por inteiro na determinação concreta do homem que tem sua expressão manifesta na e pela práxis humana.

Por um lado, o ser compreendido em sua finitude como indivíduo e não segundo princípios abstratos possibilita tal passagem de maneira menos contraditória, uma vez que mostra que a abstração dos princípios decorre mais quando se pretende estendê-los para a *verdade-humana* do que com relação ao próprio indivíduo em si. Mas em si mesmo não há incompatibilidade entre a dialética orientada a partir da práxis e essa mesma práxis subsumindo os princípios ontológicos:

O princípio metodológico que faz começar a certeza com a reflexão não contradiz de modo algum o princípio antropológico que define a pessoa concreta pela sua materialidade. Para nós, a reflexão não se reduz à simples imanência do subjetivismo idealista: ela é só o começo se nos lança imediatamente entre as coisas e os homens, no mundo [...] Não colocamos a tomada de consciência na origem da ação, vemos nela um momento necessário da própria ação: a ação adota em processo de realização suas próprias luzes. Isso não impede que tais luzes apareçam na e pela tomada de consciência dos agentes, o que implica necessariamente que se faça uma teoria da consciência. Pelo contrário, a teoria do conhecimento continua sendo o ponto fraco do marxismo [...] Mas o que se pode e deve construir, a partir dessas anotações dispersas, é uma teoria que *situa* o conhecimento *no mundo* (como a teoria do reflexo tenta, de forma desajeitada, fazê-lo) e que o determina em sua *negatividade* (essa negatividade que o dogmatismo stalinista leva ao absoluto e transforma em negação). Só então, compreender-se-á que o conhecimento não é conhecimento de ideias, mas conhecimento prático *das coisas*; então, será possível suprimir o *reflexo* como intermediário inútil e aberrante. Então, será possível levar em consideração esse pensamento que se perde e se aliena no decorrer da ação para se reencontrar pela e na própria ação. Mas qual nome dar a essa negatividade situada, como momento da *práxis* e como pura relação com as próprias coisas, a não ser justamente o de consciência? Existem duas maneiras de cair no idealismo: uma consiste em dissolver o real na subjetividade; a outra em negar toda

⁴⁵ O que poderia ser justificado é que seu foco não é a obra de Sartre, sua unidade, mas está à luz da História da Metafísica. Nesse sentido, a *Crítica* assumiria esses pressupostos, mas na medida em que isso já pouco importa para o homem, situado por uma história da escassez.

subjetividade real em benefício da objetividade. A verdade é que a subjetividade não é tudo ou nada, mas representa um momento do processo objetivo (o da interiorização da exterioridade) e esse momento elimina-se incessantemente para renascer incessantemente como novo. Ora, cada um desses momentos efêmeros - que surgem no decorrer da história humana e que nunca são os primeiros ou os últimos - é vivido como um ponto de partida pelo sujeito da História. A “consciência de classe” não é a simples contradição vivida que caracteriza objetivamente a classe considerada, mas essa contradição já superada pela *práxis* e, por isso mesmo, conservada e negada ao mesmo tempo. Mas é precisamente essa negatividade desveladora, essa distância na proximidade imediata que constitui, de uma só vez, o que o existencialismo denomina “consciência *do* objeto” e “consciência não tética (de) si” (CRD, p. 37, 38 e 39, nota 14).

Assim, a negatividade da consciência é elemento necessário à dialética enquanto constituinte da *práxis*, na medida em que o homem aparece como uma *adição estranha*, por ser projeto e negatividade, à objetividade. A reflexividade é momento necessário e constituinte da materialidade se se quer que tudo não passe do reflexo de um mesmo espírito objetivo. A reflexão é colocada *no meio do mundo* e não como forma própria da consciência: escapa-se dos dois idealismos. Assim, a *práxis* não é nem uma ação destituída de negatividade nem um desenvolvimento próprio dessa objetividade. Ela é um processo que se consuma no indivíduo: *interiorização da exterioridade*. O indivíduo passa a ser esse *medium* entre ser e nada, sujeito e História. E ele se consolida como *práxis* e não como pura negatividade porque ele é também a condição de *exteriorização dessa interioridade*⁴⁶. A negatividade imprime mediante a escolha do indivíduo singular uma nova forma à História. Agora, aquela *coloração* profunda determinada pela escolha original é condição própria do fator de mudança da História. O indivíduo passa a ter uma significação ante o espírito objetivo que não é o da simples negação. A mudança da História não é só negação, mas *exteriorização do singular*, pela qual a mudança se torna *qualitativa*. Essa qualidade provém, por certo, da singularidade que dá a dimensão de finitude ao mundo: é *esta* pessoa que faz *desse* mundo *este-mundo-aqui*. E trata-se do indivíduo como escolha original porque é *vivida* por ele. Ou seja, pressupõe *uma* vida, a vida *deste* indivíduo. A negatividade constante, a interiorização e exteriorização constante, faz do conjunto do indivíduo, mesmo na variante heterogênea da sua vida pelos diversos projetos que ela pode ter, o motor da História enquanto *esta* História circunscreve *esta* vida.

⁴⁶ “a *práxis* é uma passagem do objetivo para o objetivo pela interiorização; o projeto como superação subjetiva da objetividade em direção à objetividade [...] O subjetivo aparece, então, como um momento necessário do processo objetivo. Para se tornarem condições reais da *práxis*, as considerações materiais que governam as relações humanas devem ser vividas na particularidade das situações particulares” (CRD I, p. 80)

É no sentido de resguardar o sujeito concreto que Sartre releva o método a tal amplitude. Por isso não se trata de descobrir um método, mas de utilizá-los de modo a realizar mediações. As mediações são necessárias para que a complexidade horizontal e vertical, sincrônica e diacrônica que perpassam uma vida, se torne manifestas. Só assim há um enriquecimento do objeto na medida mesma em que a vida se aprofunda sobre o seu *viver*, isto é, sobre o indivíduo e o meio que o cerca.

Numa sociedade cujo tempo é a repetição não há História, pois não há mudança, e a historicidade se torna uma estrutura inerte, Destino. Por isso a análise histórica não busca apenas descobrir o sujeito, mas revelar o sujeito como mediador da História na medida em que pela liberdade, por sua escolha original, por seu projeto, o qual pressupõe não só uma mudança de si, mas uma apreensão maior da sua situação, de modo a também modificá-la, imprime-se o *novo*. O indivíduo é a *causa* dessa novidade do mundo, do enriquecimento do mesmo. As mediações procuram resguardar esse indivíduo concreto de modo que se revelem nele as variações correspondentes à História. A História é a história da liberdade. Sem ela o indivíduo fica preso a uma estrutura inerte, cuja duração do tempo já não se mede senão por essa inércia mesma.

Daí se segue as críticas ao marxismo de *hoje* como um “marxismo preguiçoso” que “coloca tudo em tudo” (CRD I, p. 53). Tal marxismo faz da história uma estrutura inerte, pois só coloca nas coisas aquilo mesmo que suas estruturas *a priori* possibilitam: “Valéry é um intelectual pequeno-burguês, eis o que não suscita qualquer dúvida. Mas nem todo intelectual pequeno-burguês é Valéry. A insuficiência heurística do marxismo contemporâneo está contida nessas duas frases.” (CRD, p. 54). Isso porque ao se qualificar Valéry de burguês já se coloca nele aquilo que se quer encontrar, de modo que já é impossibilitada qualquer concretude a esse indivíduo uma vez que poderia ser qualquer outro, ao mesmo tempo em que essa *sociedade burguesa* se manifesta inerte e, se muda, já não se pode mais localizar a causa dessa mudança. Tratar-se-ia de estruturas incomensuráveis, mudadas por dispositivos misteriosos, fugidios às ações humanas. O particular seria, então, o efeito do acaso, seu peso seria irrelevante: pura expressão da contingência. “Que tal homem, escreve Engels, precisamente aquele, ganhe destaque em tal época e em determinado país, é naturalmente um puro acaso. Mas, na falta de Napoleão, um outro teria ocupado seu lugar...” (CRD I, p. 55). Não há o lugar vazio, o *lugar do rei*, como se bastasse um corpo para preenchê-lo. É nesse sentido que a irreducibilidade do indivíduo não se molda ao corpo, à facticidade, mas à singularidade da escolha original. Por isso haverá, no seio da pluralidade, uma incomensurabilidade

que a ontologia não poderá dar conta, pois não se trata de *medir* corpos, ou de *verificar* se a consciência é a mesma, ou, ainda, exigir dos princípios um hiperempirismo. Seria permanecermos na abstração dos princípios, seja do marxismo, seja da ontologia. Ora, esse método se vale de tais princípios, mas não se sucumbe a eles, não anula a singularidade pela qual eles se manifestam, pelo contrário, não só toma essa manifestação como forma própria desses princípios como a demonstra como necessária: “o que pretendemos mostrar é que *esse* Napoleão era necessário, é que o desenvolvimento dessa Revolução forjou, ao mesmo tempo, a necessidade da ditadura e a personalidade inteira daquele que deveria exercê-la” (CRD I, p. 71). Assim, os princípios radicalizam a escolha sem definir o que é esta escolha senão como escolha de ser, mas ao mesmo tempo em que revelam, na sua ambiguidade, a necessidade com que essa livre escolha *se invente*. Por isso escapa totalmente a algum princípio genético e o indivíduo não é compreendido por sua individuação, mas pelo fato positivo da sua finitude: o ser é uma aventura individual. Explicitar o indivíduo enquanto tal, enquanto *drama* do Ser é o modo próprio de elucidar a finitude do finito.

É ante isso que “O marxismo carece de uma hierarquia das mediações”. A falta delas torna o marxismo tão idealista quanto à ontologia na medida em que se recusa a *olhar a* vida real. Dai a necessidade de que para não perder o indivíduo concreto e dissolve-lo em universais já estabelecidos ele realize tais mediações. Elas revelam, pela psicanálise, a profundidade que acompanha a pessoa, sua biografia, sua constituição passiva e estruturante na medida mesma em que, pela sociologia, desvela sua complexidade horizontal no meio circundante possibilitando a averiguação das suas *curvaturas*, seus movimentos de perda e libertação, seu sucumbimento e sua diferenciação, integrando vida e meio nas totalizações diacrônicas, determinando assim, o homem por sua aventura individual nesta aventura ampla. Por conta disto a metodologia explicitada por *Questões de método* é heurística:

No entanto, foi um marxista, Henri Lefebvre, quem deu um método, em minha opinião simples e irrepreensível, para integrar a sociologia e a História na perspectiva da dialética materialista. Vale a pena citar integralmente o trecho. Lefebvre começa por observar que a realidade camponesa apresenta-se, antes de tudo, com uma **complexidade horizontal**. Trata-se de um grupo humano de posse de técnicas e de uma produtividade agrícola definida, em relação com essas técnicas, com a estrutura social que elas determinam e que volta sobre elas para condicioná-las. Esse grupo humano, cujos caracteres dependem, amplamente, dos grandes conjuntos nacionais e mundiais (que, por exemplo, condicionam as especializações em escala nacional), apresenta uma **multiplicidade de aspectos** que devem ser descritos e fixados (aspectos demográficos, estrutura familiar, *habitat*, religião, etc.). Mas Lefebvre

apressa-se em acrescentar que essa complexidade horizontal é acompanhada por uma “**complexidade vertical**” ou “histórica”: com efeito, no mundo rural, é possível identificar a “**coexistência de formações de idade e datas diferentes**”. As duas complexidades “reagem uma na outra”. [...] Lefebvre propõe “um método muito simples que utiliza as técnicas auxiliares e comporta vários momentos:

- a) *Descritivo* – Observação, mas com um **olhar informado pela experiência** e por uma teoria geral...
- b) *Análítico-regressivo* – Análise da realidade. Esforço no sentido de **datá-la com exatidão...**
- c) *Histórico-genético* – Esforço no sentido de reencontrar o presente, mas elucidado, compreendido, explicado” (H. Lefebvre, “Perspectives de sociologie rurale”, *Cahiers de sociologie*, 1953).

A esse texto tão rico, **não temos nada a acrescentar** a não ser que esse método, com sua fase de descrição fenomenológica e seu duplo movimento de regressão e, depois, de progressão, é em nossa opinião válido – com as modificações que podem lhe impor seus objetos - em *todos os campos da antropologia*. Aliás, é ele que aplicaremos, como se verá adiante, às significações, aos próprios indivíduos e às relações concretas entre os indivíduos. Somente ele pode ser heurístico (CRD I, p. 51 e 52, nota 20, negritos meu)

Sartre se prostra a este método porque ele sintetiza todas essas necessidades de sua filosofia, ao mesmo passo em que revela as condições de tematizar o *drama* do Ser, isto é, a existência individual. Ele revela o caráter qualitativo do campo fáctico pela sua complexidade, nas suas estruturas já estabelecidas, na matéria já trabalhada e determinada. Tudo isso munido de um caráter histórico, o que pressupõe que não é *uma* totalização, mas *várias* que acontecem num dinamismo que lhes é próprio, segundo sua duração própria, mudança própria. Por conta disso o projeto transcende a simplicidade da consciência enquanto consciência *de*, pois o objeto transcendente não é *um* objeto, um único fenômeno na multiplicidade constituída pela negatividade. Os contornos oriundos da nadificação são um momento do projeto, pois a matéria aparece na sua complexidade estrutural já dada e ameaçada pelos outros que também a modificam⁴⁷.

O método nada mais faz do que revelar a situação na medida em que possibilita a totalização da complexidade da vivência. Situar é totalizar, e isso é *iluminar* o presente, de modo que ele não seja uma ação atômica num atomismo de situações, mas ela mesma compreendida no devir-histórico. E como observado, a História é o reino da diferença, aonde o tempo não é cíclico. Aonde só há repetição não há História. A estrutura fechada impossibilita a vida e a liberdade, encerrando o indivíduo numa existência *sem tempo*. Por isso não é a contingência que desvela que a existência é sem tempo, mas a falta da História pela prevalência não da contingência, mas da *inércia*. Se

⁴⁷ Por isso “é suficiente que o método progressivo-regressivo leve em consideração, *de uma só vez*, a circularidade das condições materiais e o condicionamento mútuo das relações humanas estabelecidas nessa base” (CRD I, p. 66).

a contingência fosse absoluta não haveria experiência possível, da mesma forma que se a consciência fosse um nada absoluto, nem haveria liberdade. O indivíduo é *meio*, mediação, *ipseidade*. Por isso o tempo mesmo não pode mais ser demarcado apenas pela negatividade imanente do para-si, mas explicitado mediante a escolha original. Em outras palavras, por negar isso é que “o formalismo marxista é uma empresa de eliminação. O método identifica-se com o Terror pela sua recusa inflexível de *diferenciar*; seu objetivo é a assimilação total mediante o menor esforço” (CRD, p. 49). A negatividade aparece como uma mudança qualitativa na medida mesma em que há uma síntese progressiva. Do contrário, seria um atomismo de situações, ou melhor, de estruturas, todas elas puras positivities a se chorarem e a formar as novas realidades *per se*, tal como a *clivagem* epicurista. Mas aí já se teria perdido não só a autonomia relativa imanente a esta negatividade, como a possibilidade de integrar o real numa totalidade, de modo que o real não passaria desse epifenômeno do choque de estruturas. Eis a grandeza do existencialismo: a sua recusa em “abandonar a vida real aos acasos impensáveis do nascimento para contemplar uma universalidade que se limita a se refletir indefinidamente em si mesma” (CRD I, p. 55).

A necessidade de pensar o indivíduo real num mundo real, a concretude de sua existência, exige esse esforço das mediações. A descrição fenomenológica por si só se revela insuficiente. A regressão conduz à teoria, mas os princípios por ela denotados, seja pela ontologia, seja a condição material pela sociologia, permanecem abstratos. Essa dupla regressão necessita do empreendimento progressivo de forma que *situar* é uma empresa de progressão. Iluminar o presente pela consolidação objetiva não é consumir a estrutura, mas trazê-la à abertura do seu campo de possibilidades, sua condição enquanto historicidade. Por isso que “sem ser infiel as teses marxistas, pretende encontrar as mediações que permitam engendrar o concreto singular, a vida, a luta real e datada, a pessoa a partir das contradições *gerais* das forças produtivas e das relações de produção” (CRD I, p. 55). Esse concreto singular iluminado em seu contexto serve ao mesmo tempo ao Saber que se enriquece como Época, isto é, o desvelamento dos universais que circundam tal indivíduo, ao mesmo tempo em que, por esse mesmo indivíduo iluminado, é que há a possibilidade da diferença, da novidade, em suma, da História. Assim, “nosso método é heurístico, ensina-nos algo de novo porque é, a uma só vez, regressivo e progressivo” (CRD I, p. 103). Ser em uma mesma vez progressivo e regressivo significa dizer que há uma dialética entre os universais condizentes à Época e o indivíduo concreto que os realiza, de modo que esta dialética

com o objetivo de situar aprofunda e enriquece cada termo: “o único meio que dispõe é o “vaivém”: este determinará, progressivamente, a biografia (por exemplo), aprofundando a época, e a época, aprofundando a biografia (CRD I, p. 104)”. Este trabalho de *aprofundamento* é, por fim, a integração entre método e indivíduo numa *dialética flexível e paciente*⁴⁸, (CRD I, p. 99) em que a Época revela esse indivíduo em seus modos de alienação e liberdade ao mesmo tempo em que esse revela os limites mesmo dessa Época com sua vida. Assim, e para sintetizar, conforme observa Franklin Silva

Não se trata de procurar a síntese a qualquer custo, mas sim de não ignorar as tensões constitutivas do processo. É como se um sujeito individual tivesse a sua singularidade absoluta produzida pela relatividade da formação dessa subjetividade específica às determinações sócio-históricas. A singularidade é absoluta, mas o processo de sua formação é histórico e relativo. Importante notar que, se é pelo seu ser histórico que o homem comporta a dimensão da relatividade, é pela mesma razão que se pode considerá-lo absoluto (SILVA, 2004, p. 33).

“O concreto absoluto: o homem histórico” (CRD, p. 170), é o indivíduo consumado em sua aventura enquanto práxis, processo, projeto, negatividade; ele explode *como* mundo a sua escolha original, onde a materialidade a resguarda segundo a dimensão do prático-inerte construindo um campo material aonde essa escolha se revigorará. Longe de transparecer um estruturalismo, a liberdade mesma e a situação como iluminação presente do campo que possibilita essa mesma liberdade, coloca essas estruturas em movimento de modo que “enriquecem-se por suas ações recíprocas como *maneira de vivê-la*” (CRD I, p. 67).

Essa dialética será condizente com a aventura na medida mesma em que esta aventura requer não apenas uma analítica, mas um estudo sintético, para além da analítica. É nesse sentido que reafirmamos a tese de Seel, (p. 79) de que a analítica “se transforma necessariamente em dialética”. A intenção de Seel é mostrar que a *lei geral de ser* pressupõe que o condicionado não pode ser somente a soma total das suas condições: “Se é exigida a progressão, que vai do simples ao concreto, do princípio àquilo que é condicionado por esse princípio, do momento à totalidade [...] a totalidade deve, por sua vez, formar a *condicio sine qua non* do simples, do princípio, do momento” (SEEL, p. 80 e 81).

⁴⁸ *Paciente* porque “Longe de procurar integrar uma na outra imediatamente, há de mantê-las separadas até que o envolvimento recíproco se faça por si mesmo e coloque um termo provisório na pesquisa” (CRD I, p. 104).

Ora, a tensão entre ser e nada demarca a existência como liberdade e justamente por isso não se trata de compreender a liberdade e somente ela. Mas sua dinâmica como liberdade que se liberta e liberdade que se aliena, isto é, como o paradoxo da transcendência e da facticidade. A existência é paradoxo e a aventura é a sua inteligibilidade. Assim, não há um condicionamento do passado e do mundo, portanto, uma historicidade que *prende* e fecha o indivíduo numa forma. Nem um condicionamento da História, nem uma ilusão retrospectiva que subsuma o eu na consciência, ou a narrativa no vivido. Há uma existência que se desdobra como paradoxo de liberdade e alienação, perda e encontro, encobrimento e abertura, sendo a aventura a dinâmica finita, individual e singular que a corresponde; mas, tudo isso *como* História.

Deste modo supera-se a abstração dos princípios ao mesmo tempo em que se integra método e indivíduo. Universalidade e singularidade são os extremos históricos revelados pela mediação entre indivíduo e princípios, entre condição concreta e condição universal. Por isso, é a partir da *Crítica* que o projeto do para-si não é apenas um desvelamento da liberdade como forma da escolha original, mas é compreendido como interiorização e exteriorização sendo estas a sua forma de expressão, de modo que o indivíduo é o absoluto por sua condição de mediação entre uma singularidade que exterioriza seu interior depois de ter interiorizado a exterioridade, em outros termos, o indivíduo não *existe*:

seria melhor chamá-lo de universal singular: totalizado e, por isso mesmo, universalizado por sua época, ele a retotaliza ao reproduzir-se nela como singularidade. Universal pela universalidade singular da história humana, singular pela singularidade universalizante de seus projetos, ele exige ser estudado a um só tempo pelas duas pontas (IF I, p. 7).

Desse modo, o indivíduo como *medium* entre dois extremos que solidificam sua realidade é o ponto arquimediano: tudo se ergue por ele, para além dele. Como singularidade universalizada o indivíduo interioriza esses universais de modo que não pode não exteriorizá-los sem imprimir nele sua espessura própria, seja como liberdade alienada que se mantém sobre a *éxis*, seja como *práxis* que procura superá-la. Por isso “a humanidade é uma aventura individual que se passa na dimensão do universal. O individual surge para si mesmo sobre os traços do universal: eis o destino da humanidade” (CM p. 437). Esse destino, como forma com a qual ele expressa sua aventura, sua condição humana, é o que faz com que este indivíduo mesmo seja *humano*. Destino não como um passado condicionante ou um fatalismo. Como *se* parte

do meio e a reflexão é situacionalização e totalização, isto é, uma compressão pelos extremos da temporalidade da espessura do presente, não há a necessidade metafísica de buscar um ponto zero. Por isso, não se trataria ainda, como vimos sobre esse *meio*, de localizar um instante *extra-ordinário*, mas um instante que na reflexão já se descobre como *no meio* de uma aventura ampla e como aventura individual, cujo início foi demarcado pelo próprio indivíduo: “O lugar de nossa experiência crítica não é outra coisa que a identidade fundamental de uma vida singular e da história humana” (CRD, p. 156).

Portanto, “só existe um tempo, o tempo da Existência” (DGE, p. 432). Essa existência não corresponde apenas ao *nada*, à consciência, à liberdade, mas, como observado, à ipseidade e, portanto, à aventura individual *como* aventura ampla. Tempo, existência e finitude são uma e mesma coisa para o indivíduo. Assim, desta reflexão fica a ideia de indivíduo não como uma aventura fracassada de ser, mas do ser como *drama* e, portanto, expressão máxima de finitude, a individualidade como seu indicativo e sua aventura, restrita e ampla, como sua inteligibilidade. O *drama* é esse *medium*. Se os dois extremos são condições de inteligibilidade (universal e singular) e de existência (ser e nada) é porque *concretamente* a vida se situa no meio.

Ante isso, o desenrolar mesmo da aventura, em todo o processo de *encarnação*⁴⁹ do indivíduo pela interiorização, é um processo *lento*, *paciente*, sua possibilidade de exteriorização não ocorre como *instantânea*, mas por um *processo* e não apenas por um projeto, isto é, *pela vida inteira do indivíduo*, de modo que as camadas vão se sobrepondo na medida em que a vida se desenrola. Nesse sentido que não há *uma* atitude autêntica, *um* processo de conversão moral, mas *uma* aventura que se mede não pelo tempo, mas pelo tempo de *uma* vida em sua dinâmica singular. Por isso é preciso compreender o processo de constituição passiva do indivíduo, sua forma de exteriorização, suas *espirais*, dirá Sartre em *O Idiota da Família*. Por isso as metamorfoses mesmo de Roquentin só tem sentido na medida em que não são fatos contingentes, justamente, pelo contrário, o desvelamento da náusea é ainda assim um *processo*, qual seja, o que faz com que Roquentin *seja o que é enquanto tal*. Deste modo Roquentin não é um sujeito que *vive uma* aventura, mas que expressa com sua vida o

⁴⁹ Tal noção só será mais explanada no segundo tomo da *Crítica*. Com ela Sartre procura significar que “a totalização é *individualizada*. Essa violência fundamental explode aqui e agora, mas como todos os caracteres de um aqui e um agora, isto é, com a riqueza opaca e concreta e suas determinações negativas” (CRD II, p. 37). Nesse sentido, a *encarnação* é “a temporalização da contingência individual como interiorização do todo; logo, trata-se, de fato, de um projeto singular. Mas essa singularidade do projeto de *encarnação* é definida pelo conjunto de mediações que essa consciência prática totaliza” (BOËCHAT, p. 329).

paradoxo entre vida e aventura, entre tempo e narrativa. O que o salva não é a Arte, mas o fato mesmo de ter *se feito* Roquentin, o biógrafo desiludido da narrativa do mundo. No fundo, tal como realizado por Sartre em suas obras, o método se consoma na análise de *um* indivíduo. É isso que a questão inicial de *O idiota da família* procura explicitar: “o que se pode saber de **um** homem, hoje em dia?” (IF I, p. 7, negrito meu), de modo que a *concretude* mesma requerida pelo existencialismo tem sua maior expressão na análise de homens concretos, como expressão própria *desse indivíduo-aqui*, que, como demonstramos, não é um processo a parte das demais considerações de sua filosofia, mas, como disse Bornheim, a coroação da mesma.

Ora, o que dizer disso senão que tudo no método se limita a circunscrição de *uma* vida? Não obstante, as ambições são maiores que sua efetividade, daí porque não é pelo processo lento de uma vida que a dialética deve ser *paciente*, mas pela complexidade mesmo em que se revela ao se pretender fazer uma crítica do presente procurando situar e totalizar. É nesse sentido que Mészáros (p. 100) mostra que a concepção de Sartre da totalização dialética conduz a um impasse na segunda parte da *Crítica* na medida em que se busca “tornar a história inteligível” por uma forma de “biografia ficcional”. Por um lado, a necessidade do método exige que o indivíduo concreto e datado se prostre a ele, por outro há uma *infinidade de homens possíveis*, que, mesmo na concretude de seu tempo e sua vida, denotam um mundo polivalente cuja totalização permanece sempre em aberto. Ora, é justamente a expressão dessa infinidade como imagem da condição *concreta* do homem que exige que analisemos ainda não *um* homem concreto, mas as condições dessa dialética própria ao indivíduo numa História constituída dessa infinidade de homens *finitos*. Deste modo, devemos agora explicitar essa dialética do indivíduo com suas implicações subjacentes.

II – A dialética do indivíduo

A questão da individualidade nos revelou um ser que é “transcendência na imanência” (EN, p. 27 e 69), uma esfera de ser unitária cuja clivagem nadificante ocorre em seu coração mesmo, como seu verme. A complicação maior é que esta mesma esfera, na sua finitude, revelava um plano que não apenas é possibilitação, mas *infinidade* de possibilitação em linhagem horizontal, isto é, que denota uma pluralidade de possibilidades para além do *mesmo*. É aquilo que desde a *Transcendência do Ego* Sartre se referia à consciência como “totalidades isoladas e incomunicáveis” (TE, p. 48), e em *O Ser e o Nada* como uma pluralidade de indivíduos que não tem nenhuma relação em si, já que o ser é sem relação, e dependente da *verdade* da realidade-humana para não ser uma pluralidade incomensurável, de modo que mesmo na pluralidade pudessem ser considerados *indivíduos* com a *mesma realidade-humana*. Se na imanência do ser, o para-si *não é*, mas denota uma *maneira particular* do ser se relacionar consigo mesmo, a pluralidade não reenvia então uma multiplicidade de seres positivos nessa imanência, mas denota as infinitas relações que o ser tem para consigo mesmo, isto é, a infinidade de modos (que como vimos é o próprio indivíduo) que a transcendência se faz na imanência.

Ora, a dialética requeria uma dimensão própria do mundo na medida em que tentava apreendê-lo na sua totalidade, sendo a dialética o único modo possível de tal apreensão. Por conta disso, e pela existência do prático-inerte, o mundo não podia mais aparecer como uma multiplicidade de *istos* cuja determinação provinha da negatividade da consciência. Os *contornos* do mundo, sua multiplicidade, deveria escapar à consciência, isto é, à sua constituição transcendental. Nesse sentido, o homem é-no-mundo, mas *mundo* já não pode ser *apenas* uma condição *da* consciência enquanto intencional, em outras palavras, apenas pela autonomia do mundo foi possível de fato instituir a existência enquanto relação específica, enquanto *qualidade fundamental*, sem cair nas amarras do idealismo.

Que seja a práxis seu fator de movimento e manutenção enquanto tal, que ela *re-*ilumine a matéria selada pela práxis anterior na medida em que só *significa na e para* a realidade-humana, isso não resolve o problema da multiplicidade, sobretudo porque agora pesa a questão do para-outro, que não pode ser resolvido apenas pela evidência ontológica de que “há o outro” – é preciso dar conta da multiplicidade. Não se trata por

certo, de um estudo metafísico sobre a pluralidade, mas sim na consideração dessa *infinidade* na condição mesma de elucidação da finitude do finito. Em outras palavras, por se procurar superar a condição de finitude negativa que as primeiras obras traziam pela ideia de falta e desejo de ser, é preciso uma reconsideração positiva da finitude, sobretudo da finitude do outro, fator esse decisivo para compreender essa *infinidade de homens possíveis*. Dissemos que tal finitude só pode ser compreendida internamente por sua positividade própria, isto é, por *uma aventura individual*. Entretanto, Se a profundidade requeria a positividade do mundo e do indivíduo, é certo que essa profundidade mesma se revelou munida de uma complexidade que extrapolava a simples apreensão do fenômeno, arremessando-o a uma conjuntura tal que a sua possibilidade mesma já não remetia de imediato a uma angústia existencial mas um campo prático onde este mesmo *se faz* e *se faz com* os outros.

Diante disso, é preciso antes de compreender o *tempo da aventura* explicitar o estatuto da multiplicidade para que se possa compreender como essa diferença pode ocorrer no mundo (tal como o nada que era uma ocorrência no ser) de modo que *complica* essa estrutura de ser a uma profundidade tal que não é senão o amálgama da finitude, isto é, a condição de sua intensificação enquanto diferença. Além de que, nessa dialética entre singularidades e universalidades não é a consciência e o em-si – *um único* indivíduo, a mover o céu de sua Época. É preciso então, considerar que a aventura mais ampla pressupõe não apenas a História, mas uma multiplicidade inerente a ela e que será fator decisivo para esse *tempo-aqui* da aventura, como marco da diferença. Assim, tentar-se-á tematizar essa necessidade mediante duas linhas iniciais: primeiro, em que medida o indivíduo se dá como *o mesmo* enquanto trespassado pela diferença, pois se não confere uma *nova* existência, como pode a consciência *aprofundar-se* e ser ao mesmo tempo *adição estranha* ao mundo. Ora, essa adição não é senão o processo mesmo de singularização que se requer não apenas como situação única, mas como aventura que se distende enquanto é a vida inteira do indivíduo, isto é, seu processo de singularização. Em segundo, analisaremos como este *mesmo* se prostra ante uma *multiplicidade de indivíduos* numa sociedade material diferenciada pela práxis dos outros ao mesmo passo em que como isso se *totaliza* como *o mesmo* mundo e a *mesma* Época. Só assim teremos a chave de compreensão do que significa para uma aventura finita ser consoante a uma infinidade de existências em um mesmo plano de ser e em que isso implica tanto na sua constituição finita quanto na sua elucidação.

2.1 O mesmo e seu outro

A questão da *mesmidade* da consciência surge porque, como vimos, o para-si não pode conferir uma *nova* existência a si mesmo (EN, p. 525), sendo ela, então, sempre a *mesma*. Além disso, o Ser como *uma* aventura individual demarca a unidade permanente que é a consciência, que, mesmo ante a contingência e a heterogeneidade imanente a ela, mantém-se enquanto tal. No entanto, isso não significa dizer que sua existência é regida pelo princípio de identidade, pois a consciência não é o que é e é o que não é (EN, p. 93), e uma vez que não há ser idêntico, salvo o fato de ser sempre essa negatividade fática, ela só pode ser uma negatividade qualificada por sua finitude. Em outras palavras não é a identidade sua condição de mesmidade, mas sua finitude. É preciso, como salienta Sartre, “fazer ser o que nós somos” (EN, p. 93). Se para a realidade-humana “ser se reduz a fazer” (EN, p. 521) de modo que ela não é senão esse movimento de constituição de si sem que isso lhe dê uma identidade, então é na intencionalidade da consciência onde primeiramente se deve procurar essa característica da mesmidade, e não pela forma de ser idêntico.

Ora, quando perguntamos pela *identidade* da consciência enquanto ela *permanece* a *mesma*, o que se procura é compreender não o *porquê* a consciência permanece a mesma, mas *como*. Isso porque se a profundidade do indivíduo e do mundo não podem provir do seu porquê, isto é, mediante uma análise genética⁵⁰, então devem ser explicitadas pelo seu *como*. Isso nos reconduziria ao terreno da

⁵⁰ Quanto à questão do *porquê* Sartre a problematiza em *O Ser e o Nada*, como já foi observado, no terreno da Metafísica. Para ele o que se pode compreender é apenas a nível hipotético: *tudo se passa como se* a existência da consciência fosse uma tentativa do ser em suprimir sua contingência original (EN, p. 120), de modo que a extensão da consciência, sua continuidade, o porquê de a nadificação não cessar, se dava devido ao seu fracasso nessa tentativa, fazendo contínua essa nadificação que, justamente por isso, *não varia*. Não há grau algum que se aproxime dessa supressão, como uma espécie de *subida* ao fundamento metafísico. Por isso a realidade-humana é compreendida como fracasso e este demarca a tensão ontológica entre ser e nada, sendo o homem o *medium* dessa tensão. Mas não há em *O Ser e o Nada* um *progresso* da vida do indivíduo análogo a uma ascensão ontológica. Tudo se passa como se a *velhice*, o perecimento do corpo, não fosse o *da* consciência, e que a consciência pereça por seu corpo é um fato tão contingente quanto o fato de morrer jovem⁵⁰. Ainda que morte e nascimento venham qualificados pela facticidade na medida em que, por exemplo, a morte pode ser um fenômeno de pavor ou benevolência, e embora consciência e corpo sejam apenas um, a consciência é sempre a mesma, e os seus *graus* dizem respeito apenas à espessura da liberdade⁵⁰, mas não a uma variação ontológica. Nesse sentido, há um desgaste do corpo na medida em que ele é fático e perece ante uma adversidade fática, mas a consciência, como transcendental, é sempre *o mesmo*. Diante disso, é preciso compreender o que são essas variações intencionais e como elas denotam a *mesmidade* do indivíduo, pois “como há desvelamento apenas de fenômenos, e não do ser mesmo, a ontologia fenomenológica deixa intacto o enigma metafísico: o que “vêm do” ser nos escapa” (MOUILLIE, p. 124).

fenomenologia que, como visto, se radicalizava como ontologia ao desvelar a tranfenomenalidade do ser. Os impasses que a mesma conduzia nos levaram a requerer o ser como aventura individual para além dos modos de ser. Se o indivíduo é um *medium* entre a existência singular e as universalidades que a denotam, é preciso aprofundar essa individualidade de modo a compreender não mais a sua estrutura negativa, mas a sua existência distendida enquanto aventura possível. Assim, nosso percurso agora nos impele a explicitar essa estrutura da mesmidade que engloba a diferença e a possibilita, a ver como no próprio pensamento sartriano isso se tornou possível. Nossa hipótese é a de uma modificação na noção de consciência que passa a ser um polo da vivência, noção esta que reconfigura alguns pressupostos na filosofia de Sartre e que é de grande importância nos seus últimos escritos, sobretudo no que diz respeito à finitude.

Assim, é preciso explicitar desde os elementos principais da noção de consciência àqueles que mais se revelarão peculiares à diferença. Deste modo, é preciso partir da estrutura da consciência, a saber, distância a si, facticidade, valor e possibilidade; até o modo como se constitui o objeto intencional, isto é, sua *matéria*; depois compreender as variações possíveis dessa consciência segundo suas duas formas: os graus vertical (irrefletido e reflexivo) e horizontal de consciência (proximidade e distância, isto é, liberdade e alienação, negatividade e ser), e segundo suas modalidades, suas formas (consciência irrefletida, consciência cognoscente, consciência imaginante, consciência perceptiva, etc.), sendo que estas são moduladas pela tessitura do objeto transcendente. A análise revelará a necessidade de subsumir a heterogeneidade no bojo da consciência que, por fim, nos conduzirá a noção de vivência esboçada por Sartre.

As primeiras análises de Sartre em *O Ser e o Nada* radicavam a consciência ao seu nível ontológico. É ali que ele a verá como absoluta e só ela poderá ser assim porque nesse nível ela não depende de mais nada para ser, ao mesmo tempo em que sua lei de ser será a prerrogativa para todos os fenômenos existenciais, inclusive a reflexão. Tal radicalidade leva Bornheim a aferir que “inexiste em sua obra uma crítica do pressuposto maior de todo o seu pensamento – precisamente a subjetividade” (BORNHEIM, 1998, p. 96). O que significa dizer que é com relação à sua estrutura mesma que todos os fenômenos ganham o seu contorno. Posto isso, sua lei de ser (TE, p. 48 – EN, p. 17) como consciência *de* alguma coisa implica primeiramente a intencionalidade sendo esta a forma de sua transcendência, pois ela está voltada para um objeto que ela não é. No entanto, justamente porque só *existe* direcionada para um ser

que ela não é, não há uma transcendência absoluta entre dois indivíduos já que, como foi visto, o ser é sem relação. Por isso essa intencionalidade ocorre como esfera de imanência, “imanência de si a si” (EN, p. 23), uma vez que reenvia a ela mesma enquanto polo *revelante-revelado* do transcendente. Mas, justamente porque resguarda essa *distância* do transcendente, a imanência mesma exige a transcendência (EN, p. 28): é “transcendência na imanência” (EN, p. 27 e 69). Tudo isso para redundar na tese de que o ser é sem relação, o para-si aparece como modo possível de relação do ser com o ser. É sob essa condição que a intencionalidade aparecerá como nadificação: como consciência que é ontologicamente seu próprio nada e distância como hiato a cindir o mesmo ser em dois sentidos, em-si e para-si, ou para-si como em-si nadificado. Por isso a transcendência ocorre no bojo da imanência e não como relação a um outro ser. Com isso, a primeira condição é que a consciência se resguarde como negatividade imanente. É essa negatividade constante como consciência irrefletida, como forma mais rudimentar da liberdade, que prevalecerá no indivíduo impossibilitando-o de ser pura coincidência consigo mesmo, pura identidade. Esse núcleo absoluto da liberdade absoluta faz com que a consciência seja a condição da existência e a existência preceda a essência. O indivíduo aparece, assim, suspenso no “si”, que não pode mais representar a identidade do ser, mas uma distância na imanência (EN, p. 113), distância essa que não mantém identidade, mas ainda sim uma unidade da consciência, “em resumo, um ser em equilíbrio perpetuamente instável entre a identidade como coesão absoluta sem traço de diversidade, e a unidade como síntese de uma multiplicidade. É o que nos chamamos de presença a si” (EN, p. 113). Essa transcendência na imanência como negatividade constante e absoluta caracterizará a *vida* da consciência como *espontaneidade* (EN, p. 25). Isso porque ela será pura atividade e não encontrará nada de passivo em seu ser. Ser passivo é ser sustentado por uma maneira de ser da qual o ser sustentado não é a fonte de sua sustentação, ou seja, é a tese da analogia do ser, segundo a qual o ser passivo recebe seu ser de outro. Isso, como já observado, não cabe ao indivíduo. Atividade pura, negatividade constante, a consciência absoluta é vida espontânea. É só nessa espontaneidade que a “adição estranha” encontrará sua legitimidade de ser, embora, como já esboçamos, isto requererá a intromissão da passividade na consciência, mas com a ressalva de que essa passividade não é a de identidade.

Por não ser passividade, mas atividade (e por isso ação e temporalidade), a segunda condição dessa vida espontânea é que ela seja *exterior*, seja *dada fora*. Na

medida em que pela consciência “tudo está fora, até nós mesmos” (Sit I, p. 57), em que ela não possui interioridade, a vida é *pública*; toda transcendência é jogada num plano comum de imanência. Não há um terreno íntimo para essa negatividade que justamente expulsa tudo para fora, tudo como transcendente a ela. E isso não em termos espaciais, uma vez que o espaço mesmo não tem ser (EN, p. 220), pois não há um ser (espaço)⁵¹ que contém outro ser (a consciência). A existência é essa explosão da consciência de modo que o indivíduo está lançado *como* ser-no-mundo. É exterioridade no sentido de não possuir uma interioridade fechada numa imanência absoluta, uma *vida interior*. Mas por ser *vida* exterior ela não é nem exterioridade pura, nem imanência pura, mas como a forma da Gestalt (EN, p. 673) – “o para-si está fora de si mesmo, no em-si, pois se faz definir por aquilo que ele não é” (EN, p. 213). Ele não está *desse* lado ou do outro, no fora não há dimensão limitativa, pois o limite é a singularidade como relação. Em outras palavras, não há o *lado* do ser e o *lado* do nada, eles são os sentidos da unidade que não é identidade mas relação.

E nesse mesmo sentido é que ela é impessoal e se faz pessoal. É impessoal porque é nada, puro fluxo para fora de si, e pessoal porque *se faz* com relação ao mundo nesse mesmo fluxo. Nesse sentido a impessoalidade é da consciência, mas essa consciência como ser-no-mundo só se dá por uma *personalidade*. Os “aspectos essenciais da pessoa” (EN, p. 140) surge primeiramente por esta nadificação primeira que é a presença a si, que é impessoal; a ipseidade, como “grau de nadificação mais avançado que a pura presença a si” (EN, p. 140), no sentido de que compreende não só o nada da consciência, mas este enquanto possibilidade que a consciência é *no-mundo*, coaduna então essa impessoalidade como personalidade que se dá no mundo. Assim, ela é impessoal, mas como só pode “surgir projetada rumo aos seus possíveis próprios” (EN, p. 133), se faz pessoal na medida em que essa relação com seus possíveis, a ipseidade, só se dá *como* e *no* mundo. Assim, a personalidade da pessoa se faz mediante a ipseidade, isto é, na relação estreita entre consciência e mundo (FRETZ, p. 79). É por essa razão que a consciência se faz pessoal e não pela posse de um Ego (EN, p. 139) ou

⁵¹ Há o que Sartre define como *exterioridade de indiferença* (EN, p. 221), isto é, a justaposição de fenômenos que não tem em si nenhuma relação necessária. De fato, em *O Ser e o Nada* essa exterioridade corresponde não ao mundo apenas, mas a in-diferença do em-si, onde os fenômenos, o mundo, os objetos são dados sem relação necessária, sendo o para-si aquele que, por sua negatividade (*toda negação é determinação*) *organizará* o mundo como mundo. O mundo é exterior, mas o para-si se faz justamente nessa exterioridade, couraçado nela, e não numa instância subjetiva. Assim, O “fora” que a imanência implica não tem nenhuma significação espacializante ou preenchente, pois, em consequência de sua absoluta não substancialidade, o cogito pré-reflexivo não é *primeiro* ou *à parte* para se fazer qualificar *em seguida* ou *exteriormente* por outro que não ele ele” (MOUILLIE, p. 110)

de uma instância interior. Portanto, segue-se que não haverá contradição entre pessoa e vida exterior porquanto a personalidade não se dá mediante uma vida interior: ser pessoa é estar lançado no mundo.

Ao consagrar à consciência absoluta a espontaneidade o que se seguirá dela só pode ser com relação a essa espontaneidade. Ante essa necessidade Sartre só poderá ver o segundo nível de consciência, a reflexão, como dependente dessa primeira, dependência essa que custará a essa outra forma de consciência sua própria espontaneidade. O segundo nível ou grau que é possível para uma consciência é a reflexão: “a vida reflexiva supõe em geral a vida espontânea” (TE, p. 58). É preciso compreender como essas duas formas de vida compõem a *mesma* vida do indivíduo, como os níveis de consciência fazem da consciência *a mesma*.

“A reflexão é o para-si consciente de si mesmo” (EN, p. 186). Este “segundo grau” de nadificação é a possibilidade que a consciência tem de tomar distância de si mesma e se *ver*. Esse processo é o inverso da consciência irrefletida na medida em que esta última tem consciência de si não téticamente ao passo que a reflexão é a tomada tética da consciência para ela mesma. Nesse sentido não se trata de *duas* consciências, isto é, duas totalidades autônomas, pois do contrário seria impossível reuni-las posteriormente. Essa reunião já não faria sentido e só poderia sugerir a passividade da primeira com relação a reflexão quando o que ocorre, na verdade, é o contrário. Só a primeira por ser irrefletida pode ser autônoma, pois a reflexão “extrai seu ser de sua função e sua função do para-si refletido” (EN, p. 187). Por isso, a consciência reflexiva não é uma consciência absoluta e independente da irrefletida, e justamente porque não é uma nova consciência que é apenas “uma modificação intra-estrutural que o para-si realiza em si” (EN, p. 188).

Isso não significa que haja total coincidência entre essas duas formas de consciência, pois do contrário não haveria diferença entre uma e outra, sendo que essa diferença é marcada por sua distância imanente. É essa distância que possibilita que o refletido para o reflexivo aparece sob uma forma de *conhecimento* e, por isso mesmo, sob uma forma *objetivada*. Por conta disso, essa visada que a consciência tem sobre si mesma trará uma *profunda alteração* (EN, p. 187) à consciência irrefletida, cuja principal característica é a perda de autonomia. Perda de autonomia e objetivação são as características fundamentais da transformação que a consciência sofre pela reflexão.

Sartre não pensa essa cisão reflexiva como uma modalidade própria da consciência, uma possibilidade sua enquanto consciência, mas como uma tentativa da

consciência de ser seu próprio fundamento, isto é, é um *esforço* ontológico e não apenas uma disposição⁵². Tal como visto, essas questões genéticas apenas embaraçam a filosofia de Sartre e são uma forma de hipótese metafísica de por que há reflexão. Por isso ela aparece como um grau mais elevado de nadificação, uma vez que altera a consciência primeira e irrefletida. No entanto, tal como o fracasso de ser faz da consciência irrefletida uma nadificação perpétua, a reflexão não altera o irrefletido no sentido de alcançar o fundamento senão como miragem ou má-fé, mas apenas no sentido de lhe conferir caracteres que não pertencem a ele, e que por não possuir mais a autonomia da consciência primeira aparecem como forma objetivada e passiva e principalmente na confusão de serem constituintes da consciência. A objetivação ocorre como tentativa para consciência de *ser o que é*, de conferir os caracteres do em-si mantendo-se como consciência. Mas ao fazer isso só se depara com o seu próprio ser, isto é, seu nada. Não há para a reflexão a possibilidade de ser *outro* (EN, p. 190) com relação à consciência irrefletida. Essa distância na imanência faz com que a consciência reflexiva seja e não seja a consciência irrefletida. E justamente porque é a mesma unidade de ser não se pode extrapolar esses limites *fazendo-se outra*. Isto é, ela permanece como para-si e não como “ser que temos de ser” (EN, p. 191), em-si.

É por isso que há uma diferença entre reflexão impura e reflexão pura. Esta última procura apreender o para-si enquanto historicidade, temporalidade e distância a si ao passo que a primeira no seu ato de reflexão objetiva o para-si, compreendendo-o como “ser que é o que é” e fazendo, então, da pura distância a si da consciência uma hipostasiação como bloco de identidade. Isso aparece não como uma temporalidade ekstática do para-si, mas como “duração psicológica” que, como assevera Sartre, “é o oposto da historicidade” (EN, p. 193). Essa oposição não é outra que a da vida espontânea e a vida psíquica. Não apenas a condição de uma para com a outra, mas uma oposição no sentido de que esta última anulará a primeira, de modo que o indivíduo não se apreenda senão como sujeito de vida psíquica.

Ora, ao partir do indivíduo concreto, da totalidade homem-no-mundo, Sartre percebe que a vida cotidiana se constitui, de mais a mais, desses objetos psíquicos,

⁵² Essa questão é bastante problemática, pois segundo a tese fenomenológica há varias formas possíveis para uma consciência na qual a reflexão seria apenas mais uma dela. A motivação ontológica é insuficiente porque não explica como a reflexão pode ser uma potencialidade (EN, p. 189) ao mesmo tempo que depende de uma *posição* (EN, p. 189), isto é, uma tomada de decisão do para-si sobre o refletido. Além do mais, essa tomada de posição primeira Sartre a denotará como inautêntica, justamente pelos prejuízos que a reflexão primeira traz, isto é, seus resíduos transcendentais, tal como o Ego. Fica claro que tais motivações não serão mais objetos de estudos posteriores de Sartre e aparecerão mais como uma necessidade histórica e material do que metafísica.

dessa reflexão impura (EN, p. 194): “praticamente, é ao nível do fato psíquico que se estabelecem as relações concretas entre os homens, reivindicações, ciúmes, rancores, sugestões, lutas, astúcias, etc.”. Elas é que tornam a subjetividade em sujeito na medida em que aparecem sobre uma objetividade (o psíquico) e sobre uma unidade deles, (a vida psíquica ou o Ego). Como comenta Mouillie (2000, p. 52) o ego não é a unificação do psíquico, mas ele considerado sobre o seu aspecto de unificação, ou melhor, ele é o horizonte desses objetos tal como o mundo se faz horizonte das coisas. O psíquico é, então, essa “objetivação do para-si” (EN, p. 203) que transgride a consciência irrefletida e a condensa numa síntese de atos, estados, para além da consciência presente. É, por exemplo, o ódio como síntese das repulsas que se sente por Pedro. Ora, o fato de haver uma consciência atual que é expressa como repulsa por Pedro não permite que ela transgrida esse fenômeno temporal para além da sua realidade efetiva. Haveria nesse tipo de consciência uma “prioridade essencial do passado” (EN, p. 200), não no sentido da temporalidade original como dispersão ek-stática onde o para-si *era* seu passado, mas como se o presente já estivesse constituído por esse mesmo passado, como se toda vez que Pedro se revelasse a consciência ele só pudesse ser revelado mediante as sínteses dessas repulsas, ou seja, como objeto odiável. O objeto ódio não é o passado do para-si, mas uma objetivação de estados eles mesmos ultrapassados. Não se trata, assim, da *conservação* do passado na medida em que a consciência é temporal, mas da interpenetração dos estados pelas influências de algumas consciências passadas mediante uma síntese transcendente e ação mágica⁵³ deles, seja como síntese daquilo que sou (algum estado, como ciumento, amável, etc), seja como aquilo que devo viver (algum ato, amar ou odiar Pedro). Ação essa que segundo Sartre só pode ser de má-fé, uma vez que se trata de tornar o passado como presente, desvirtuando toda dimensão que este último tem, qual seja, de negatividade, portanto, de espontaneidade e autonomia.

As relações transversais dessas consciências agem *magicamente*, (EN, p. 203); isto porque não há uma relação necessária e aparecem mais como uma relação irracional oriunda da má-fé. Assim, há uma interpenetração desses seres virtuais agindo uns sobre os outros, da mesma forma como pode ocorrer entre outras formas de sentimentos. Sartre posterga para estudos psicológicos essa diferenciação que pode haver na interpenetração dessas consciências, desses atos e estados, deixando à psicologia

⁵³ Deve-se entender “a categoria “mágica” como a forma de regência das relações interpíquicas dos homens em sociedade, síntese irracional de espontaneidade e de passividade” (ETE, p. 84).

fenomenológica a tarefa de libertação do campo transcendental. Condensados por uma *irracionalidade mágica* do psíquico (EN, 204), eles constituem a vida psíquica do indivíduo que se vê pululando por atos e estados psíquicos, sejam as múltiplas consciências que formam um estado, as de repulsa em ódio, por exemplo, sejam desses estados e atos que se interpenetram: dado os atos de toda uma vida amor e ódio se misturam, se interpenetram, a ponto de coexistirem juntos para além do horizonte fenomenológico atual.

Essas misturas desses seres virtuais apresentam uma modalidade de ser contraditória para a consciência porque ela aparece “*já feita* e na unidade coesiva de um organismo, e, ao mesmo tempo, só pode existir por uma sucessão de “agoras” que tendem, cada um, a isolar-se em em-si” (EN, p. 201). Unidade e multiplicidade se confundem na sua realidade própria, qual seja, a consciência como uma unidade sem identidade, direcionada ao transcendente cuja lei de ser é a da exterioridade absoluta, isto é, sem relação. Deste modo, há a totalidade do indivíduo enquanto temporalidade, portanto *ser* que *é* seu passado-presente-futuro cujo ser é espontaneidade, e há a forma objetivada que aparece pela reflexão cúmplice como Ego, como totalidade desses estados psíquicos que condensados instantaneamente só podem ter a realidade do em-si. Assim, corpo e Ego aparecem na estruturação do psíquico como algo imanente ao indivíduo. A diferença entre essas duas formas é que o corpo é a forma fáctica do para-si e o ego uma unidade transcendente, como forma que a síntese reflexiva toma para si. Uma vez que “o psíquico é incapaz de determinar-se por si mesmo a existir” (EN, p. 201) a unidade da vida psíquica aparece sobre o signo do Ego. O ego passa a ser a unidade transcendente, ele é o “correlato noemático de uma intenção reflexiva” (TE, p. 58), e sendo “unidade de unidades transcendentais, é ele mesmo transcendente” (TE, p. 59).

Transcendente, fora do campo transcendental, Sartre, nessa primeira parte da sua filosofia relega ao psíquico um lugar inferior à consciência, dado que aparece como constituído por ela, portanto, secundário à vida espontânea, própria à consciência. Contra a unidade transcendente ele afirmará a “unidade *imanente* destas consciências: é o fluxo da consciência que se constitui ele mesmo como unidade dele mesmo (TE, p. 59). A vida exterior da consciência com a transcendência do ego será diferenciada não por esta condição, mas por sua forma: enquanto a vida espontânea é atividade pura o ego é passividade. O problema da passividade é sua “relatividade existencial”, isto é, de dependência e constituição. Por isso, toda psicologia dos estados é uma psicologia da

inércia (TE, p. 62). Não bastando essa inércia o Ego aparece com duas características problemáticas à consciência transcendental: primeiro, ele não permanece *certo*, uma vez que não é apreendido em uma visada adequada da reflexão com o refletido, mas surge como resíduo da reflexão, isto é, sua realidade, ainda que existente, é sempre *duvidosa* – é certo que nesse momento sinto repulsa por Pedro, mas que *eu o odeie*, isso será sempre objeto duvidoso por não se adequar plenamente ao vivido atual, nem poder ser resgatado mediante a unidade imanente da temporalidade do para-si; segundo, “o Eu apresenta-se como uma realidade opaca, de que seria preciso desdobrar o conteúdo” (TE, p. 54), isto é, ele não é ser como síntese que se dá na sua totalidade, mas reconduz a uma opacidade que a translucidez da consciência não dá conta, donde seria necessária um outro procedimento que desdobrasse esse conteúdo, mas que por sua *incerteza* esse trabalho mesmo seria infrutífero.

Passividade e atividade, translucidez e opacidade, certo e incerto, impessoal e pessoal, subjetividade e objetividade, vida exterior e vida interior, imanente e transcendente, essa querela de dualismos subsumem a dualidade da vida espontânea e da vida psíquica. Ante essa dependência é que Sartre as compreenderá segundo a insígnia da autenticidade e da inautenticidade. Deste modo, uma das primeiras características da vida inautêntica seria ela ser conduzida por fatores transcendentais, que, por sua natureza, não são condições próprias da existência, mas constituiriam um tipo específico e derivado desta. Esse *deixar de ser o que é*, perder-se, ser estranho a si mesmo, leva Sartre a postular uma valor maior à vida autêntica, própria do para-si, de modo que pensar a vida autêntica é pensar “viver sem Ego” (CM, p. 430).

Essa perda da transcendência, ou o fechamento mediante uma identidade, faz com que Sartre pense a possibilidade dessa vida espontânea aos seus níveis mais radicais. Ora, se se perde na reflexão, é preciso saber em que medida a própria consciência irrefletida escapa a essa perda e como a reflexão pode superar esses resíduos transcendentais constituídos por sua atividade. Apenas nas últimas páginas do *Cahiers* Sartre explicita melhor esta vida inautêntica:

O que nos chamamos inautenticidade é, com efeito, o projeto primeiro ou escolha original que o homem faz dele mesmo escolhendo seu Bem. O projeto é inautêntico quando o projeto do homem é de tornar-se (*rejoindre*) um em-si-para-si e de se identificar a ele, resumindo, ser Deus e seu próprio fundamento; [...]. Este projeto é primeiro no sentido de que ele é a estrutura mesma da minha existência. Eu existo como escolha. Mas como esta escolha é precisamente posição de um transcendente, ela se faz sobre o plano irrefletido. Eu não posso aparecer a princípio sobre o plano reflexivo uma vez

que a reflexão supõe a aparição do refletido, isto é, de uma *Erlebnis* que se dá sempre como sendo aí antes e sobre o plano irrefletido (CM, p 577).

Isso conduz à ideia de que toda escolha é alienante, de que toda transcendência é para perder-se, ou seja, para *ser-fora, existir junto-ao-transcendente*. O problema do psíquico é sua constituição passiva resguardada por um passado suspeito e que age magicamente, isto é, interfere na consciência atual dissimulando a apreensão adequada ao vivido atual. Assim, mais do que a perda, é o *padecimento*, a sucumbição à vida psíquica que impossibilita a vida espontânea⁵⁴. O *Mal* não é a existência se perdendo no mundo já que isto é sua condição, mas justamente a dissimulação dessa perda vivida atualmente pela influência mágica do psíquico, que dissimula essa paixão. Há a alienação primordial como escolha de ser e há o padecimento psíquico. Este último impossibilita a primeira forma de vida com sua passividade. Portanto, também poderíamos dizer que há graus de perda, de alienação, não no sentido em que se possa colocar uma escala hierárquica, mas que cada situação reivindica sua especificidade.

Nos *Cahiers* Sartre pensa que a inautenticidade torna a reificação o “fenômeno ontológico primeiro” (CM, p. 484), uma espécie de “esboço de natureza” (CSCS, p. 131), uma vez que a forma da existência é “escolha de ser e falta de ser”, e que têm por isso “o ser como perspectiva de Transcendência”. Isso faz com que a reflexão não seja *a queda* do para-si, nem que este *nasça* numa condição de queda, mas que esta seja constituinte de sua existência. E isso não seria uma restrição da liberdade, mas “a forma pela qual ela é liberdade” (CM, p. 578). Nesse sentido a existência surge como inautêntica porque surge tendo como polo transcendente o ser, mas isso é a condição da própria liberdade. Por esse motivo ela nunca é pensada por Sartre como uma forma de *conatus*. “Sendo irrefletida, esta liberdade não se coloca ela mesma como liberdade. Ela coloca o seu objeto (ato, o fim do ato) e ela é infestada (hantée) pelo valor. Neste nível ela se realiza como escolha de ser” (CM, p. 578).

É preciso frisar bem que a escolha original é escolha de ser, portanto, de perda. Ser livre é perder-se no objeto transcendente, perder-se *como mundo*, isto é, é ser livre para se alienar. Por isso procurou-se salientar que não é a liberdade que define o indivíduo, mas a totalidade do seu ser⁵⁵, portanto, sua *paixão*. E de modo algum isso o coloca sob a insígnia da impossibilidade de sua existência, isto é, apenas como um em-

⁵⁴ “A inautenticidade corresponde a escolha original de ser seu próprio fundamento. Uma tal escolha coloca espontaneamente seu objeto transcendente, ao mesmo tempo em que é um esquecimento irrefletido de si como subjetividade” (RIZK, 2005, p. 152)

⁵⁵ Não é a consciência, portanto, a negatividade, o ser do homem porque ela “não é a totalidade do ser humano, mas o núcleo instantâneo deste ser” (EN, p. 106).

si. Mostra, sim, como se observou, que a imanência resguarda sob si a transcendência. Por isso, “não se trata nem de um determinismo, nem de uma obrigação, mas simplesmente a liberdade se realiza em primeiro lugar sobre o plano irrefletido” (CM, p. 578). Nesse sentido, a reflexão emana de uma liberdade já constituída e perdida. Não é ela o polo decisivo entre a vida autêntica e a vida inautêntica, pois fica “evidente que a reflexão cúmplice é o **prolongamento** da má-fé que se encontra no seio do projeto primitivo à título não-tético” (CM, p. 578 – negrito meu). Assim, a reflexão já nasce constituída pela forma que a escolha original a possibilita, ratificando e radicalizando o polo transcendente dessa escolha. A seriedade e a objetividade não são originárias na reflexão, mas apenas a radicalização daquilo que já era escolhido não teticamente. Assim, fica mais fácil entender o prolongamento da consciência de repulsa para a consciência de ódio, e de como estes transcendentais formam a vida psíquica e infestam a vida espontânea. A vida espontânea justifica sua primazia porque só ela se trata de uma escolha efetiva, ainda que para se perder, sendo a vida psíquica o *padecimento* dessa escolha como desespero e drama de ser, como tentativa de estagnar esse movimento de perda, e fazer dessa perda uma forma de identidade alcançada, cuja identidade mesma é o prolongamento temporal dessa escolha, o que cria pela duração alcançada a miragem do idêntico. Daí que o trabalho de libertação não venha a ser um instante extra-ordinário, mas, como o pensou mais tarde Sartre, “que a reflexão não-cúmplice não é um olhar diferente do olhar cúmplice e imediato, mas era um trabalho crítico que nós podemos fazer **durante toda uma vida própria**, através de uma *práxis*” (Sit X, p. 105, negrito meu). Esses termos nos ajudam a fugir do binômio liberdade-alienação na sua forma circular e instantaneista e nos colocam nelas como um processo dinâmico, onde a liberdade e a sua paixão denotam senão o indivíduo mesmo, sua aventura e a tessitura dela.

Nesse sentido, não há, *realmente*, nenhuma ascensão ontológica vertical da existência, de modo que ela permanece ontologicamente *a mesma*. Suas variações só podem ser *horizontais*, isto é, medidas pelo grau de liberdade e alienação, perda e encontro, autenticidade e inautenticidade. Numa linguagem mais clássica, seria dizer que sua mudança é acidental, mas não essencial, *qualitativa* mas não substancial. Assim, o indivíduo é o mesmo, mas a *sua* forma, sua *quididade*, é medida por sua finitude, por sua singularidade que, como já observado, provém da *sua* escolha original e a sua assunção não é senão a determinação dessa *qualidade fundamental* que Sartre delega ao para-si. Mais que uma plenitude de liberdade e alienação, ela demarca um

modo específico de ser cujos alicerces são constituídos por esses dois polos, liberdade e alienação, mas para a qual sua medida ultrapassa em direção à sua forma singular.

Ora, se no capítulo anterior mostrou-se que a profundidade da consciência requeria sua heteronomia, isso não significa que a profundidade requer a perda enquanto drama, mas que esse mesmo drama denotava uma *diferença, uma novidade* enquanto situação e vivência. Isso significa que a consciência não possa sucumbir ao transcendente no sentido de se fechar plenamente nele, senão que sua relação mesma com ele é sua característica específica enquanto qualidade fundamental. Por isso, ainda que não haja uma liberdade absoluta nem uma alienação absoluta é possível que se *viva* na alienação, pois, como resguarda Sartre, “É muito difícil viver apenas, sem nenhuma justificativa” (DGE, p. 273). Isso demarca não apenas que a liberdade é um exercício constante, mas esse exercício requer sempre uma diferenciação no horizonte de perda, do contrário, se fosse para recair no mesmo estado, como uma forma de neurose, então a liberdade não se consumaria e a autonomia se mostraria tão fraca quanto o esforço de ser.

Por conta disso que é preciso compreender a possibilidade dessa libertação. A isso Sartre dedicou a teoria da conversão moral e a conversão pela reflexão pura. Ela seria uma catarse provocada por uma reflexão de segundo nível que traria “uma descrição adequada do irrefletido na medida em que isola o vivido atual de tudo que não é vivido atualmente e que surge através das sínteses temporais” (SOUZA, 2009 p. 32). Por isso ela *re*-posiciona o para-si, tornando novamente pela reflexão a “simples presença do para-si reflexivo ao para-si refletido” (EN, p. 190). A descrição adequada pela reflexão pura não tem outra função senão recuperar essa unidade de ser-no-mundo em sua condição transcendental, de modo que o indivíduo perceba o fracasso de ser que o envolve e compreenda sua existência como liberdade; pois “quando se capta o para-si na sua historicidade, a duração psíquica se desvanece, os estados, qualidades e ato desaparece, dando lugar ao ser-para-si enquanto tal, que é apenas individualidade única cujo processo de historialização é indivisível” (EN, p. 194)⁵⁶. Nesse sentido não é a identidade que determina o indivíduo enquanto tal, mas esta historicidade que é indivisível e faz da existência *a mesma* existência. Se a reflexão era o “esforço abortado do para-si para *ser outro permanecendo si mesmo*” (EN, p. 196), e esse *outro*, no caso o

⁵⁶ “Em *O Ser e o Nada* a reflexão perde o caráter analítico que a caracterizava em *A transcendência do Ego*. A reflexão pura, para ser considerada tal, não necessita mais isolar a vivência refletida no presente: isolá-la de seu horizonte temporal. Ao contrário, a reflexão pura é aquela que recupera o refletido em sua originalidade temporal” (SOUZA, 2009, p. 104)

Ego, aparece como forma de alienação, de dissimulação da subjetividade e da consciência, a reflexão pura será a “ruptura com esta projeção e constituição de uma liberdade que se toma ela mesma por fim” (CM, p. 578). Ora, mas como se libertar, como tomar a liberdade mesma como fim se a consciência mesma já pressupõe a queda ao transcendente? O problema não será o transcendente, mas a perda da espontaneidade da consciência irrefletida, isto é, por sua personalização psíquica e constituição da vida interior onde o mesmo se torna identidade e perde-se a diáspora que é a forma própria da consciência.

É por isso que a conversão não é a dissolução do transcendente, mas do *modo* como ele é tematizado. Por ser falta a consciência sempre vai tematizá-lo como ser. Por isso a consciência nunca aparecerá como *já sendo livre*, mas essa libertação é segunda em relação à existência mesma da consciência. E por isso a alienação primordial pela escolha original é um fenômeno ontológico primeiro, embora já o fosse de antemão por ser escolha singular. Mas nesse momento o foco na conversão meio que torna dissonante o foco na singularidade, isto é, na historicidade e na historialidade, embora sugira que a conversão reconduz a ela. Ela aponta ali mais a possibilidade do que a consequência que isso traz à singularidade mesma, isto é, demarca a conversão como possibilidade de ruptura, e não de como disso ela viria a se constituir enquanto qualidade fundamental: “Assim, originalmente, a autenticidade consiste em recusar à queda no ser, porque eu não sou nada” (CM, p. 492). Por isso Sartre usa às vezes a expressão *interiorização de sua própria finitude* (CM, p. 163 e 548) para caracterizar a existência do para-si, não no sentido de que com ela se volte a essa adequação à historicidade, mas do reconhecimento do seu fracasso de ser. *Amar se perder* (CM, p. 42), nesse caso, alcança aqui um sentido positivo mais forte que em *O ser e o nada*, embora traga ainda a ambiguidade da obra, porém enfatizando mais o aspecto positivo. Por um lado o para-si é paixão pelo ser, por outro a conversão que *familiariza* o homem com essa paixão não faz dessa *perda* um drama existencial, o *homem como paixão inútil*, mas, ao contrário, o mostra como uma *chance* (CM, p. 505), assinalando tal ato como uma *alegria* (CM, p. 507) e não como angústia. Ora, esse amor à perda, no sentido autêntico não é outra coisa senão o modo da vida espontânea. Assim, “a autenticidade consiste em querer o ser sobre o **modo** do não ser” (CM, p. 490, negrito meu). Mas se querer sob o modo do não-ser é uma *chance*, e essa chance existe como meu ser mesmo, então essa chance não é senão a escolha como determinação da singularidade, circunscrição da finitude.

Quanto mais sucumbe ao transcendente, mais a consciência se perde na sua translucidez e espontaneidade, quanto mais absoluta é essa consciência, e menos prostrada ao transcendente, mais *vazia* é essa consciência. Por isso, seria absurdo imaginar uma reflexão que possibilitasse uma liberdade absoluta. A reflexão pura não anula o objeto transcendente como se existir ao *modo* do não-ser consistisse em estar ante um nada substancializado, ou nada querer, mas o querer como escolha de ser e ao mesmo tempo questão em seu ser (CM, p. 490). A estrutura ontológica é a mesma, os dois polos permanecem, mas sua relação é reconfigurada para qual agora a entonação é sobre a relação e esta na sua positividade, pois trata-se de uma espécie de recuperação de sua finitude. Não que o para-si antes não fosse finitude, pois, existindo tal qual é, só pode ser finito. Mas encontramos aqui um modo mais expresso não da finitude ela mesma, mas de ascensão à finitude do finito, que, em termos filosóficos podemos dizer que é a consideração do ser na sua singularidade, e em termos concretos, na explicitação concreta da singularidade *desse ser-aqui*.

Se a psicanálise deveria revelar a escolha original, aqui na moral ontológica, teórica e prática, ainda na consolidação de tal base, aponta essa questão como recusa de ser, mesmo tendendo ao ser ou o reconhecimento do fracasso e da impossibilidade, é o que Sartre chama de “decisão radical de autonomia” (CM, p. 495). A vida autônoma reconhece a vida espontânea e a vida psíquica, reconhece o que lhe é próprio e o que lhe é impróprio. Se Sartre falava na *diferença* como *grau de consciência* que se tem da liberdade, é visto que esses *graus* mais elevados da liberdade não são possíveis sem a clivagem reflexiva, mas principalmente não são independentes e nem mesmo anulam em absoluto o transcendente. Em outras palavras, a heteronomia da consciência se torna fundamental para a ascensão da autonomia. E se essa autonomia é uma “revolução permanente” (CM, p. 12) que se prolonga durante toda a sua vida, é porque ela não anula o *fato* de haver transcendente. É sob esse viés de permanência da heteronomia que Reimão percebeu que

a distinção radical que Sartre tenta estabelecer entre a transcendência e a imanência não é tão nítida como ele a pretendeu; e a consciência irreflectida, ao ser autônoma, não o é para nada se a sua autonomia não for, de algum modo, retomada pela heteronomia da consciência reflexiva e pelo aparecimento do Ego por ocasião do ato reflexivo. Esta dificuldade de ordem metodológica repercutiu-se constantemente nas perspectivas morais reveladas por *La Transcendence de l'Ego*; pode-se dizer que, estabelecendo a autonomia da consciência irreflectida, Sartre foi obrigado a reconhecer à vida espontânea uma espécie de excelência e de dignidade que lhe conferiria, de certo modo, uma prioridade ética sobre a vida reflexiva (REIMÃO, p. 391).

Ora, tudo isso nos leva a indagar o estatuto do transcendente. Como já indicado ele não é o objeto, embora possa se polarizar nele como uma espécie de fascínio. O transcendente é a facticidade, a situação, sua objetividade. Se como alerta Husson (p. 136) as noções que expressam esta facticidade (corpo, passado e situação) não são “estritamente ontológicas, isto é, anterior a toda dimensão fenomenal concreta” (HUSSON, p. 136), é porque elas compreendem a concretude do transcendente, isto é, *sua realidade*. Mas se o que há é uma ipseidade e o real é a totalidade, ele não poderia ser incumbido ao transcendente, mas à totalidade. Há, então, uma ambiguidade na medida em que o *real* tem que ser essa totalidade e depende da *concretude* do transcendente. Por isso ele remete à questão da realização e da percepção.

Primeiramente, desde a *Introdução* de *O Ser e o Nada* a necessidade de assegurar a transcendência ao ser do fenômeno coloca a consciência às amarras da percepção: “A percepção é o surgimento do Ser, explosão fixa e vertiginosa do Ser no “há”, e é a origem para o para-si do gozo. Com efeito, na percepção é que o Ser eclode perpetuamente, é em seu olhar que se produz essa ereção vertiginosa e imóvel do Todo” (CM, 510), e ainda “A percepção é, pois, interiorização do mundo e, num certo sentido, presença do mundo nele mesmo” (VE, p. 27).

A forma da consciência como intencional ao em-si surge para dar suporte ao mundo desfazendo ao mesmo tempo a consciência de conteúdos híbridos e dando uma autonomia relativa ao mundo. Relativa porque é transcendente, mas ainda assim fenômeno, isto é, condizente à totalidade. Assim, o em-si aparece mais como aquilo que dará consistência ao mundo do que a todo e qualquer transcendente que a consciência postula enquanto ser intencional. Nesse caso, a matéria do transcendente não é una, sendo que, por exemplo, a matéria da imaginação é a própria espontaneidade, embora o realismo de Sartre será assegurado por uma única dimensão que subsumirá todas as outras formas de consciência, se distinguido da fenomenologia de Husserl e da *époque* fenomenológica como sua condição uma vez que o em-si não será *reduzido*.

Esse suporte ontológico da consciência aparece apenas em *O Ser e o Nada*, mas a distinção entre as duas grandes formas da consciência é estabelecida já no *Imaginário*. Ali Sartre faz uma distinção entre imaginação e percepção mediante não ao estatuto da consciência, mas à matéria da consciência perceptiva e imaginante, isto é, ao modo como seu objeto é dado. Diante disso Sartre explicita os três principais modos que um objeto pode ser dado: percepção, concepção e imaginação.

Na percepção o objeto nunca é dado por inteiro, mas na sua finitude. Ele é dado por perfis fugazes que se estendem a uma variação infinita (esse conteúdo infinito que Sartre mesmo acusava Husserl na *Introdução* de *O Ser e o Nada*). É essa condução ao infinito que dirigia ao novo dualismo postulado por Sartre e deste a necessidade de se apreender o ser do fenômeno, pois o objeto não é dado como síntese de todas as aparições, mas suportado por um ser que lhe fundamenta e o torna transcendente com relação à consciência. Quanto ao pensamento, a ideia é possuída inteira pela consciência uma vez que ela não possui *faces*, e por isso seu *modo* de apreensão é distinto. Ela é dada *inteiramente* no sentido que nem a consciência carece de algo a mais, nem a ideia-objeto pode revelar algo a mais. Quanto à consciência imaginante ela “produz e conserva o objeto como imagem” (I, p. 28). Isso coloca o objeto como dependente da própria consciência de modo que o objeto não possui uma autonomia absoluta, e não só porque é dado por inteiro à consciência, mas porque é ela mesma que o produz, ou seja, ele é o resultado não da sua relação, mas da sua atividade; e é ela mesma que o conserva de modo que ao cessar a consciência se finda o seu objeto, diferente do que ocorre com a percepção onde seu objeto se resguarda na sua passividade e não deixa de ser mediante a alteração da atenção que recaia sobre ele. A matéria da imaginação é a espontaneidade da consciência, mas uma espontaneidade de um “grau inferior” (CABESTAN, 2004, p. 404), uma vez que ele necessitará de um aporte material exterior. Por isso seria melhor dizer que o objeto em imagem “participa da espontaneidade da consciência” (CABESTAN, 2004, p. 114), embora já tenha se desfeito da autonomia que lhe era própria enquanto espontaneidade. Por isso “o objeto como imagem não é nada mais do que a consciência que se tem. É o que nós chamamos de fenômeno de quase-observação” (I, p. 30). Quase observação porque o objeto tematizado não é *real*. A imagem na medida em que é produzida pela própria consciência é posto como um *nada* (I, p. 28). Ser produzida e conservada dará à imagem a característica de objeto *irreal* na medida em que depende profundamente da consciência para existir enquanto imagem, consciência essa enraizada no mundo:

o objeto como imagem é um irreal. Sem dúvida, está presente, mas, ao mesmo tempo, está fora de alcance. Não posso tocá-lo, não posso muda-lo de lugar – ou melhor, posso sim, mas com a condição de fazê-lo irrealmente, de renunciar servir-me de minhas próprias mãos, para recorrer a mãos fantasmas que distribuirão sobre esse rosto golpes irrealis: para agir sobre esses objetos irrealis, é preciso que eu me desdobre, que me *torne irreal*. Mas, além disso, nenhum desses objetos solicita de mim nenhuma ação, nenhum comportamento. Não são pesados, nem opressivos, nem incômodos: são pura

passividade, espera. **A fraca vida que insuflamos neles vem de nós, de nossa espontaneidade.** Se nos desviamos deles, aniquilam-se (I, p. 166, negrito meu).

Vindos da espontaneidade da própria consciência, eles se mantem mediante ela. Mas a postulação de tal objeto traz um prejuízo à própria consciência na medida em que ela sobrepõe uma atitude fantasma a essa consciência. Por estar distante, inalcançável, inalterável, esse objeto obsidia a consciência a tal ponto que ela se desdobre segundo a natureza mesma desse objeto, isto é, também ela se torne irreal, se perca do seu enraizamento enquanto ser-no-mundo, isto é, se consuma *como vida imaginária*. Ora, se não é o objeto que solicita tal mudança então ela só pode ser compreendida mediante o desejo próprio da consciência, isto é, a escolha do indivíduo pela imaginação. Uma coisa é a possibilidade de imaginar, outra é a intenção com que é dirigida a construção dessa imagem. Isso traria um caráter negativo à imaginação, ainda que ela só se torne possível por ser um ato nadificador, portanto, liberdade enquanto tal. Isso porque a constituição de tal vida seria análoga a vida psíquica de modo que a atitude imaginante não passasse de uma “função particular da vida psíquica” (I, p. 162). Isso porque a vida imaginária não corresponderia apenas à imagem enquanto tal, mas “a forma de uma série de consciências imaginantes sinteticamente ligadas” (I, p. 150). É nesse ponto em que a atitude imaginante deixa de lado a sua função enquanto consciência e constitui um modo de vida, cuja irrealidade recai sobre a experiência mesma, fazendo das coisas fenômenos *irreais*. Não é o amor que se vive, mas o *quase-amor*, nem o ódio, mas o *quase-ódio*. A vida imaginária é esse comportamento ante o irreal, comportamento tal que ele mesmo se tornou irreal: desprendeu-se do mundo ou melhor, se obsidiou na ilusão de tal desprendimento. O caráter negativo dessa forma de vida se daria pelo fato de que a vida imaginária seja uma forma com que a consciência se revela perdida sobre seu objeto em imagem. No entanto, o modo como essa consciência se perde em seu objeto, seja como na percepção estética onde a consciência é envolvida por um interesse, seja no sonho onde ela é tomada por ele, levaria já a se supor uma passividade por conta da consciência, passividade essa que Sartre não pode admitir dada a translucidez e espontaneidade absoluta da consciência, sua negatividade infinita. A vida imaginária só pode representar uma vida inautêntica, mesmo que o ato de imaginar em si mesmo expresse ainda a liberdade, isto é, seja possibilitado por uma consciência livre que nadifica o mundo. Por isso o ato imaginário não é um ato em si inautêntico, mas a vida imaginária é consoante à vida inautêntica.

Inautêntica porque irreal, ela revela ao mesmo tempo o caráter dependente do mundo e a imaginação como atitude de degradação ante ele. Ora, sendo espontaneidade pura, portanto, nadificação, a imaginação é compreendida como “função irrealizante” (I, p. 13). Contra a *ilusão da imanência*, isto é, a consciência como um receptáculo que contém imagens é preciso salientar que a espontaneidade sugere a consciência como atividade e sua modalidade segundo a forma dessa atividade. Por essa razão a imagem é um *modo de consciência, uma relação* em que a consciência “tem de se dar um objeto” (I, p. 19), sendo este irreal. Mas sendo irreal, basta que essa atividade cesse para que ele mesmo cesse. Se ele *anima* a espontaneidade da consciência não é por sua natureza, mas pela *intenção* mesmo que a consciência realiza essa função. Por isso que quando Sartre diz que para que a consciência possa imaginar, segregar um nada, ela deve ser livre, é porque essa liberdade se opera sobre a condição de ser-no-mundo. Assim, essa atitude irrealizante pressupõe um refluxo com relação ao real, não se irrealiza sobre o nada, mas se irrealiza o real. A consciência, mesmo que espontânea, não cria conteúdos espontâneos, mas apenas na medida em que é suplantada por uma realidade. É por isso que mesmo sendo consciência há uma matéria da imagem mental: “sirvo-me de uma certa matéria que age como um *analogon*, como um equivalente da percepção” (I, p. 34). Nesse sentido, toda imaginação é alimentada por uma matéria que serve de *analogon*, seja uma matéria que é emprestada do mundo das coisas, seja do mundo mental (I, p. 37). Esse *análogo* como uma forma de empréstimo significa que a condição da imagem mental é irreal porque se prostra ante algo do mundo, mas feito *em imagem*. Assim,

não há um mundo das imagens e um mundo dos objetos. Mas todo objeto, quer se apresente à percepção, quer apareça ao sentido íntimo, é suscetível de funcionar como realidade presente ou como imagem, segundo o centro de referência escolhido. Os dois mundos, o imaginário e o real, são constituídos pelos mesmos objetos, só variam os agrupamentos e a interpretação desses objetos (I, p. 37).

Tudo o que é constituído pela imaginação é imagem, mas estas não podem ser dispostas como objetos e não apenas porque são dadas inteiramente, mas porque é o sujeito mesmo que decide sobre essa imagem com sua intenção imaginante. Em outras palavras, a consciência imaginante é animada pela intenção de se imaginar o real. Tudo se passa como se o mundo estivesse disposto sobre objetos finitos, variantes, e a imagem fosse recolhida em uma atitude de formação por imagem, cuja matéria é a própria consciência, mas fomentada por algo análogo no mundo. “O *análogo* é, portanto, a matéria mesma, mas animada e, nessa medida, *representante* do objeto”

(MOUTINHO, 1995, p. 121). Ora, essa matéria é animada por uma forma de *saber*, que passa a ser “a estrutura ativa da imagem” (I, p. 83), pois “uma imagem não pode existir sem um saber que a constitua” (I, p. 84). Dado que não é um objeto do mundo, passivo e inesgotável, “a matéria não era jamais o *análogo* perfeito do objeto a representar: um certo saber vinha interpretá-la e preencher suas lacunas” (I, p. 76). É ele quem visa o objeto e forma a intenção própria para além da matéria que o *analogon* fornece. Isto é, anima-se certa matéria para fazer nascer a representação de um objeto ausente ou inexistente. Portanto, se o mundo imaginário constituído por estes objetos irrealis que compõe a vida imaginária são apenas análogos ao mundo real, se eles são animados por um saber e se mantem mediante uma escolha, esse mundo imaginário não se constitui *de fato* como mundo: “Quando falamos *mundo* dos objetos irrealis, estamos empregando por comodidade uma expressão inexata. Um mundo é um todo ligado, no qual cada objeto tem seu lugar determinado e mantém relações com os outros objetos”. (I, p. 175). Ora, as características do objeto irreal são determinadas justamente pela possibilidade que eles têm de formar um mundo e é nessa possibilidade que objeto existente e objeto inexistente, real e irreal se mostram absolutamente distintos. É o que Sartre assevera colocando uma “dupla condição” que o mundo implica para seu objeto: “é preciso que sejam rigorosamente individuados: é preciso que estejam em equilíbrio com um meio” (I, p. 175).

Sartre estabelece em *O Imaginário* uma forma de individuação que será revogada em *O Ser e o Nada*⁵⁷. Na primeira obra a individuação do objeto aparece como prerrogativa necessária para que o mundo seja mundo. A passividade do objeto é assegurada não por um ser do fenômeno, mas por sua individuação. Ainda não há na obra uma reflexão sobre a constituição do mundo, mas apenas da sua estrutura necessária tomada como um fato exigido pelo estatuto da percepção, isto é, do objeto percebido e individualizado. Diante disso, é mais por sua distinção referente à imagem do que à sua constituição própria que o objeto percebido é explicitado.

A imagem formará uma representação cuja característica é de uma generalidade inócua, portanto, “eles não são individuados. Neles há demasiado e não há o bastante”

⁵⁷ Retomamos tal ideia em *O ser e o nada* na ênfase de Bernet (2002, p. 32 e 33): “Sartre conhece ao menos duas formas de um tal princípio interior de unificação e individuação: a temporalidade e o corpo próprio. Mas como ele se obstina a querer deduzir o corpo próprio da natureza da consciência, resta apenas um princípio de individuação da consciência, a saber, a temporalidade e, mais particularmente, a *facticidade*, cujo o corpo não é mais que uma expressão entre outros. Com efeito, há apenas a auto-temporalização da consciência finita para assegurar conjuntamente a individuação e a unificação da consciência. É, portanto, uma temporalidade composta de passado e de presente, de facticidade e ruptura, de antecipação e de um futuro imprevisível que faz da consciência um nada singular”.

(I, p. 175). Demasiado porque “são vários em um” no sentido de serem “equívocos” e isso não porque apresentam uma riqueza de conteúdo, mas porque carregam em si inúmeras contradições, pois “um objeto enquanto imagem não é nunca de maneira franca ele próprio” (I, p. 175). Essa generalidade não traz uma constituição certa, de modo que tal como no ego o objeto, mesmo dado em sua inteireza, não deixe de ser duvidoso, pois a imagem na sua variação já se torna absolutamente outra, o que faz com que a generalidade seja vazia e não haja enriquecimento por esta variação. Mesmo se todas as variações mostram imagens certas e absolutas elas são incomensuráveis e na sua generalidade é que se torna manifesta tais contradições:

Assim, posso produzir à vontade – ou quase – o objeto irreal que eu quero, mas não posso fazer dele o que eu quiser. Se quiser transformá-lo será necessário criar de fato outros objetos; e, entre uns e outros, forçosamente surgirão buracos. Vem daí o caráter descontínuo, intermitente do objeto enquanto imagem: ele aparece, desaparece, volta e já não é mais o mesmo; está imóvel, e em vão tento dar-lhe um movimento.” (I, p. 178)

Por ser uma generalidade e não uma individualidade o objeto em imagem traz consigo essas ausências reais, cuja falta faz com que não haja “o bastante para que constitua uma individualidade rigorosa” (I, p. 175). Isso significa que mesmo numa imagem generalizada a imagem é “dispersão”. Sendo constituídos da espontaneidade da consciência, mas em um “grau menor”, sendo transcendentais à consciência, mas não passivos a ponto de serem individualizados, o mundo imaginário é constituído por objetos “ambíguos, pobres e secos ao mesmo tempo, aparecendo e desaparecendo bruscamente, dão-se como um perpétuo “em outra parte”, como uma evasão perpétua”. (I, p. 179). Evasão do mundo, seu análogo, evasão da consciência, seu suporte material, a consciência imaginante, primeiramente livre, pode se perder no seu objeto constituído como mundo e vida imaginária:

a evasão para qual nos convidam não é apenas a que nos faria fugir da nossa condição atual, de nossas preocupações, de nossos tédios; eles oferecem uma escapada a todo tipo de constrangimento do *mundo*, parecem apresentar-se como uma negação de *estar no mundo*, como um antimundo (I, p. 179).

Por essa negação absoluta do mundo o objeto individuado é assumido como aquilo ao qual não há negação primeira, mas ele mesmo tem que ser dado primeiramente para ser negado. Por isso os objetos em imagem “escapam ao princípio de individuação” (I, p. 175), embora Sartre mesmo não diga o que é esse princípio e

como ocorre tal individuação. Isso porque a imaginação é uma nadificação, mas com relação ao dado e não como nadificação primeira como constituição do dado. Isso só será resolvido em *O Ser e o Nada* onde o *há* como determinação negativa da consciência é um fato primeiro, *ato ontológico* pelo qual a negatividade dá ao mundo a característica de mundo. Assim, o objeto em imagem é uma generalidade de um objeto já individuado que serve como *analogon* e vem animado por algum saber. “O objeto [em imagem] não é individuado: eis aqui uma primeira razão para que o irreal não se constitua como o mundo” (I, p. 179). Nesse caso, a diferença e a multiplicidade só podem fazer menção a vida real como ponto de unificação do diverso ou diversificação do mundo. Mesmo que se constitua uma vida imaginária, ela é suplantada pela vida real, seja qual for a intenção com que a imagem mesma é animada.

A segunda condição requeria não apenas a individuação do objeto, mas a necessidade de equilíbrio entre eles, como a forma de um *meio*, isto é, um tempo e espaço comum, ainda que relativo. Quanto a isso, o objeto irreal “ao trazer consigo seu tempo e seu espaço, apresenta-se sem nenhuma solidariedade com outro objeto [...] não age sobre nada, nada age sobre ele” (I, p. 179). Essa incomensurabilidade impossibilita um tempo comum e um espaço comum. Se na percepção há uma *distância* natural no sentido de que há relação entre os objetos individualizados, o objeto em imagem oferece um abismo entre uma imagem e outra. O espaço na imagem é intrínseco ao objeto irreal e não uma característica relacional. Do mesmo modo os objetos irrealis são “intemporais”, não comportam qualquer determinação temporal (I, p. 171). Não há passado nem futuro para a imagem: “o tempo dos objetos irrealis é também irreal. Não tem nenhuma característica do tempo da percepção: ele não *transcorre* [...] é uma sombra do tempo” (I, p. 174). Assim, sem relação imediata de um para com outro objeto, sem relação temporal que denote modificação intrínseca entre eles, os objetos irrealis apenas formam um mundo irreal, ou melhor, um *anti-mundo*. “E por isso que não há mundo irreal, pois nenhum objeto irreal preenche essa dupla condição” (I, p. 175).

Diante disso, há um privilégio da percepção com relação à imaginação porque apenas essa forma de consciência se apresenta como forma primeira da consciência. Assim, a consciência irrefletida é condição para as outras formas de consciência, de modo que apenas ela corresponde à lei de ser da consciência. No *Imaginário* ainda não há o estatuto do transcendente, senão a exigência de que este *apareça* individualizado. Em *O Ser e o Nada* o em-si não é o objeto individualizado, mas toda condição para que o individualizado seja passivo e transcendente com relação à consciência. A

individação mesmo será o resultado da relação entre as regiões transfenomenais. Daí que só na percepção há de fato mundo e, nesse sentido, se pudesse haver redução fenomenológica seria apenas com relação às demais consciências, no sentido de que ela não reenviaria à consciência absoluta, mas à consciência irrefletida, a consciência enraizada no mundo. É nesse sentido que Butler (p. 146) acusa Sartre de um positivismo com relação à exterioridade e a realidade, donde se segue o privilégio da percepção.

Apenas a percepção “coloca seu objeto como existente” (I, p. 26). Mas, na linha interpretativa de *O Ser e o nada*, colocar como existente não é *produzir* o objeto, tal como a imagem, mas *desvelá-lo*. Por ser inexistente ou ausente “a imagem mental é sempre constituída, jamais desvelada” (MOUILLIE, p. 108). Por isso o desvelamento da percepção estabelece a constituição do próprio real, pois “a percepção é o surgimento do Ser, explosão fixa e vertiginosa do Ser no “há”” (CM, p. 510). A explosão do real como irrupção do nada do ser, ato ontológico, constitui a consciência irrefletida e dá o privilégio à percepção. Disso se segue a individuação do real ou este constituído mediante as duas condições exigidas em *O Imaginário*. Por isso, contra a riqueza do objeto perceptivo Sartre assevera uma “pobreza essencial” (I, p. 31) da imagem. Há no objeto percebido um “coeficiente de profundidade” do objeto (I, p. 169), há no objeto “infinitamente mais do que podemos ver” (I, p. 22). Por um lado a individualidade do objeto permite que ele seja independente da consciência e só ele real, por outro essa independência dá a ele uma profundidade própria que o objeto irreal, como espontaneidade de grau menor, não consegue ter. Nesse caso o mundo real é o único possível para *viver*, e se o mundo imaginário se configura como um anti-mundo, então a vida imaginária deveria ser considerada uma *anti-vida*⁵⁸. Se a vida é um aprofundamento histórico, então “a imagem não ensina nada, não dá jamais a impressão do novo, não revela jamais uma face do objeto. Ela oferece-se em bloco. Nenhum risco, nenhuma espera: uma certeza” (I, p. 23). Por isso é chamado de fenômeno de quase-observação, pois é uma observação que não ensina nada. Nela o para-si permanece o *mesmo* não apenas porque a consciência é dada e constitui seu próprio objeto, mas porque não modifica o mundo nem é por ele modificada, isto é, a facticidade se perde enquanto facticidade, a finitude se demarca não por uma singularidade real, mas pelo

⁵⁸ Isso não significa que ela seja algo a ser evitado, mas simplesmente que ela pode ou não ser constituinte de uma vida na medida em que é escolhida, seja como fuga de uma situação difícil, seja pelo simples experimento de transgressão do real. Em todo caso, fazendo parte de uma vida, ela se solidifica como ser que escolhi ser, fazendo, portanto, parte e possibilidade com que a vida se singulariza. Mais tarde voltaremos a isso.

padecimento ambíguo da consciência por ela mesma, para a qual o mundo ficou para trás e a consciência irrefletida é destituída de sua realidade. Assim,

o ato de imaginação, como acabamos de ver, é um ato mágico. É um encantamento destinado a fazer aparecer o objeto no qual pensamos, a coisa que desejamos, de modo que dela possamos tomar posse. Nesse ato, há sempre algo de imperioso e infantil, uma recusa de dar conta da distância, das dificuldades (I, p. 165).

Da função irrealizante à constituição de uma forma de vida, a imaginação se torna uma linha entre a liberdade e a perdição, como se a tentativa de aprofundamento do imaginário fosse um aprofundamento irreal, uma irrealização da consciência até o limite da sua equivocidade, onde ela se perderia ante o irreal. Por isso que a individuação do objeto aparece com todo seu esplendor, mas que, como visto no capítulo anterior, condizente à própria realidade ele se mostra ainda insuficiente. Insuficiência esta que, como visto, apenas o prático-inerte e à historicidade darão conta. Isso daria uma entonação maior à tese de Butler:

As vezes Sartre trata como se o domínio da exterioridade fosse o lugar único da realidade, e como se a consciência fosse uma intencionalidade transparente que poderia imediatamente revelar o ser-em-si. Segundo essa concepção, os objetos da experiência são dados positivos da experiência e a consciência não tem nenhum papel na constituição de sua existência ou significação (p. 142 e 143)

Compreendido desta forma a vida espontânea e a vida exterior são as formas *reais* da vida do indivíduo. Mas como observado no primeiro capítulo, essa exigência é insatisfatória em *O Ser e o Nada*, mas condizente à *Crítica*, onde o prático-inerte resguarda uma passividade que não é a do em-si, realizando essa condição de profundidade requerida em *O Imaginário*. Tudo se passa como se só na *Crítica* o objeto adquirisse isso que a percepção, tal como exposta em *O Imaginário*, requerer para que o objeto seja considerado um *objeto real*. Ora, mas se o desvelamento pela percepção é a irrupção do ser, da consciência irrefletida, do ser-no-mundo, na medida em que a consciência não *é*, mas *se faz*, então a própria realidade do mundo não pode ser demarcada por uma independência absoluta, senão com relação à consciência. Por isso que se dizia que mesmo o prático-inerte mantendo selado a práxis petrificada é a práxis mesma que anima ele na História, ainda que a passividade seja resguardada pela matéria que lhe é própria e, por isso, sua significação transcenda a materialidade; de modo que

se por um lado ele é individualizado e profundo, isto é, histórico, por outro sua *realidade* depende ainda assim da práxis, isto é, da consciência que lhe recai. É nesse sentido, e ao que parece a práxis coadunará a isso, que ser para consciência significa fazer-se, que a tese realista de *O ser e o Nada* não recai numa positividade absoluta ao objeto, mas à relação:

Realizo um projeto na medida que lhe dou ser, mas *realizo* também minha situação na medida que a vivencio, que a faço ser como meu ser; “realizo” a grandiosidade de uma catástrofe, a dificuldade de um empreendimento. Conhecer é realizar nos dois sentidos do termo. É fazer com que haja ser tendo de ser a negação refletida deste ser: o *real* é *realização*. Denominaremos transcendência essa negação interna e realizante que, determinando o para-si em seu ser, desvela o em-si (EN, p. 216).

Mas, assim, se recai no problema tratado no primeiro capítulo sobre a profundidade do mundo, pois na medida em que a ação do para-si necessitava de uma profundidade própria do mundo, a realização exige, agora, não apenas que se consuma a riqueza do objeto, seu grau de profundidade, mas que com isso se realize a própria consciência, de modo que ela não seja apenas essa “negação refletida” que escorre sobre o mundo sem altera-lo. Ora, a realidade da consciência depende dela na medida em que é absoluta, mas isso não é apenas um ato de existir independente ou plenamente, mas, ao contrário, para *ser* a consciência depende que *seja* esse fazer, do contrário deixa de ser essa espontaneidade, pois para ela “o fazer sustenta o ser” (EN, p. 97). Se a consciência é nadificação, então, para ela, realizar-se deveria ser manter essa nadificação mesma, de modo que ela, assim, não se *realizaria* senão como irreal, como *puro* nada. Se o mundo só pode se revelar como um “complexo de utensílios” com “tarefas a realizar”, ou seja, como “mundo de tarefas” (EN, p. 236), a consciência aparece apenas como o reflexo que altera o mundo sem se alterar, e se o ser é a totalidade e se o real é realização, então ele não realiza nada: o real permanece *irrealizável*. Isso porque para a consciência a realização, aqui, corresponderia à finalização desse próprio fazer, à suspensão da nadificação pela consolidação dela como ser. Isso seria recair na mesma impossibilidade do em-si-para-si, seria recair na anti-dialética dos princípios. Por isso é necessário que a consciência se coadune a essa realização, que a realização do mundo *seja* a realização da consciência.

A consciência não poderia se realizar como ser (o caso do Ego), nem se realizar sinteticamente com o ser (o caso do o em-si-para-si). No primeiro caso, como já observado, o sujeito psíquico permanece fora da consciência, portanto a constituição de um ego não é a constituição de uma consciência, que permanece sempre a mesma. No

segundo caso o em-si-para-si corresponde ao valor intrínseco da consciência, que é condição dele e não algo apreendido teticamente, pois aparece como uma “indicação transcendente de uma estrutura ideal do objeto” (EN, p. 230), como aquilo que *devo ser*, e, não obstante, não posso ser. Por isso que Sartre associa essa tentativa de realização à brincadeira: “ele brinca de ser garçom de café [...] o garçom de café brinca com sua condição para realizá-la” (EN, p. 94). Isso porque como demarcará Sartre, “não há medida comum entre o ser da condição e o meu⁵⁹” (EN, p. 95). O que se manifesta como ser garçom é sempre como realização transcendente que na unidade do tempo cria a ilusão da unidade como *meu* ser, isto é, quando apreender-*se* ou é uma síntese do passado ou é uma síntese psíquica. Por isso as condições de se levantar cedo, varrer o chão, preparar os utensílios faz de toda encenação apenas uma

“representação” para os outros e para mim, o que significa que só posso sê-la *em representação*. Mas, precisamente, se eu me represento, já não o sou, eu estou separado da condição tal como o objeto do sujeito; separado *por nada*, mas um nada que dela me isola, que me impede de ser, apenas julgar sê-la, ou seja, imaginar que a sou (EN, p. 95).

Isso não significa dizer que a realização se faz pelo imaginário, mas que se faz de modo análogo a ele, com a diferença de que aqui os irrealizáveis são reais⁶⁰ e não irrealis (EN, p. 572). O que se tenta não é se irrealizar mediante a condição (fuga pelo imaginário), mas justamente *realiza-la*, isto é, “o que eu tento realizar é um ser-em-si do garçom do café” (EN, p. 94), ou seja, fazer da realização a posse de uma identidade. Mas o que ocorre é esse refluxo no qual o que se revela é a negatividade da consciência, isto é, “*sendo o que não sou*”. Se o fazer sustenta o ser, esse ser reflete esse fazer na medida mesma que se faz, mas de modo algum traz alguma inércia à consciência. (EN, p. 96). O ser escapa na sua condição de realização: “o ser-em-si da tristeza infesta perpetuamente minha consciência (de) ser triste, mas como valor que não posso realizar, como um sentido regulador de minha tristeza, e não como sua modalidade constitutiva” (EN, p.

⁵⁹ É deste modo que se pode dizer que se estabelece a diferença ontológica em Sartre, não sobre a diferença entre ser e ente, mas entre ser e nada: “A diferença ontológica entre a consciência e o mundo é uma diferente entre *tipos* de objetos. De fato, a consciência não é um objeto, mas antes a possibilidade de apresentação dos objetos [...] A diferença ontológica entre a consciência e o mundo é a diferença entre ser e nada” (BUTLER, p. 134). Mas vale lembrar que o ser nunca é apenas objeto, mas sempre situação, por isso que nos *Diários* ele salienta: “Minha observação de ontem sobre os irrealizáveis presta-se a confusão. Aquilo que é irrealizável nunca é um *objeto*. É uma *situação*” (DGE, p. 448).

⁶⁰ Sobre isso é significativo o comentário nos *Diários*: “A arte é um dos meios que possuímos para fazer realizar vivamente e “imaginariamente”, por outros, os nossos irrealizáveis. Aproveito a ocasião para observar que os irrealizáveis não são em absoluta da mesma natureza que os imaginários. São reais, estão por toda parte, mas fora do alcance. Outros podem alcançá-lo na forma realizante ou na forma imaginária. Mas a autenticidade, eu penso, tende a marcar o lugar deles à nossa volta, como irrealizáveis. Não é preciso negá-los, nem procurar em vão realiza-los, e sim assumi-los como irrealizáveis” (DGE, p. 436).

96). Por isso, se realizar para consciência não significa se constituir como ser, mas apenas *representar, encenar*, com a diferença de que se trata de uma representação real, de um esforço que reflete no transcendente e só é inteligível por ele. O mundo aparece como correlato real do meu desejo de ser e desaparece na medida em que a situação deixou de ser tal.

De modo análogo à tristeza pode-se falar acerca do ato de sofrer. Como tudo é vivido na particularidade (em termos ontológicos o ser só de dá como *maneira de ser*), o sofrimento vivido não é o correlato de um sofrimento universal, ideal, essencial. Quando vivido, não há a possibilidade de tematização (porque a reflexão ocorre sobre o irrefletido), por isso, “o sofrimento de que falamos jamais é exatamente aquele que sentimos” (EN, p.127). Isso porque é possível apreendê-lo no exterior, seja como acontecimento, texto, fato que me ocorre, ou no rosto da estátua. Enfim, como todo fenômeno há um ser para ele. Mas mesmo que o que sofre reconheça certos traços de expressão desse sofrimento, este não se captaria como ser, “posto que se nadifica como em-si pelo mesmo ato que se fundamenta. Escapa como sofrimento rumo a consciência de sofrer” (EN, p. 129). Uma vez que o objeto aparece como já *perturbado (troublée)* ele jamais pode adquirir uma dimensão para além da experiência, enfim, para além da aventura que se perde na sua tentativa de realização⁶¹; por esta razão, em toda tentativa de *vivê-lo*,

só *encontro* a mim mesmo; eu, que lamento e gemo; eu que *devo*, para *realizar* este sofrimento que sou, *representar* sem trégua a *farsa de sofrer*. Agito os braços, grito, para que seres em-si – sons, gestos, circulem pelo mundo, conduzidos pelo sofrimento em-si *que não posso ser* (EN, p. 128 – grifo meu).

Desta forma, toda suposta realização será ofuscada pela *miragem ontológica do Si*. Isto é, sob a tentativa de conferir um grau de necessidade⁶², de permanência, identidade e exteriorização na ordem do ser. Mas uma vez que não se tratará somente de uma ilusão, mas do aspecto constitutivo da realidade, pois a consciência é busca de fundamento e surge a partir disso; essa realização como síntese e totalidade de ser, Sartre, em *O Ser e o Nada*, relegará às questões metafísicas, e concluirá que ela “é sempre indicada e sempre impossível” (EN, 671): a tensão permanece. Diante disso,

⁶¹ Mas mesmo não se realizando, ele condiciona todas as possíveis *realizações*, pois “infesta a consciência não-tética (de) si. Ele a determina como seu sentido de ser e ela não é consciência *dele* como não é consciência *de si*” (EN, p. 127).

⁶² “Assim, na *causa de si*, nós encontramos não um nada que produz Ser, mas um ser que se apreende ele mesmo como falta de fundamento, isto é, que projeta a passagem da contingência a necessidade” (CM, p. 159). Todavia, essa passagem é apenas pressuposta, mas jamais realizada, daí o sentido de ser uma *miragem*, e a níveis práticos não representar senão uma atitude de má-fé.

tudo o que o indivíduo faz se refere a um movimento direcionado ao mundo, mas sem ele mesmo corresponder a esse movimento. Ser garçom é uma condição do mundo, uma realização do mundo, de uma situação e não de constituição da consciência. Se esse ser garçom aparece como uma ausência e um irrealizável, então disso se segue uma separação entre vida e realização. Não pertencendo à vida espontânea, coadunando com a vida exterior da consciência, na medida em que esta apenas reflete mas se mantém apenas como horizonte psíquico do Ego, a vida é uma realização fracassada, uma *irrealização real*, donde, então, o imaginário permanece também um esforço de realização radicalizada por esta impossibilidade de ser, e não apenas como uma *desrealização* do mundo, dada sua *dificuldade*⁶³.

Isso recai sobre a ideia de aventura, pois na medida em que estamos “rodeados ao infinito” (EN, p. 572) por estes irrealizáveis, eles são o conjunto que denota o homem particular e, por isso, são por ele assumidos como escolha de ser. Ser garçom nada mais é que minha escolha de ser garçom, estar triste nada mais é que minha escolha da tristeza; escolho ser a minha situação, me *faço* tal singularidade pela minha escolha. Mas desde que há uma separação entre consciência e mundo onde a consciência aparece “como um irreal em busca (*quête*) ativa de realidade” (BUTLER, p. 134), essas “irritantes ausências” (EN, p. 572) que pululam a vida do indivíduo e lhe dão o ar de suas escolhas, compreendem a sua vida como impossível, sem peso. Por isso que Sartre, referindo-se a Beauvoir que teria denotado em um de seus romances esta ideia, disse que esses irrealizáveis são tais quais “a “aventura” que foge sempre do aventureiro em meio às conjunturas mais extraordinárias, mas que é uma categoria essencial da ação humana. Em *A náusea* pareço afirmar que ela não *existe*. Mas é errado. É melhor dizer que é um irrealizável” (DGE, p. 436). Se tal aventura é impossível, então se recai na exterioridade da contingência e vemos o para-si alheio ao mundo, como um deus brincalhão que age sem ser afetado por suas ações, senão pelo riso irônico que ela provoca.

É na tentativa de escapar a isso que Silva mostra que o que define de fato a consciência não é sua *realidade realizante*, mas sua *possibilidade*,

⁶³ Algo análogo ocorre com o fenômeno da emoção. Ela seria uma atitude ante o *mundo difícil*, que impossibilitando a vivência nele, se torna fator pelo qual a consciência se precipita, transformando-se por inteiro, isto é, *degradando-se* (ETE, p. 78), de modo que não apenas projeta esse drama, mas o vive; enfim: “Ela busca conferir ao objeto, por ela mesma e sem modifica-lo em sua estrutura real, uma outra qualidade, uma menor existência ou uma menor presença (ou uma maior existência, etc.). Em suma, na emoção é o corpo que, dirigido pela consciência, muda suas relações com o mundo para que o mundo mude suas qualidades” (ETE, p. 65)

Por mais paradoxal que possa parecer, o que o para-si tem de *real* refere-se muito mais ao *possível* do que ao *realizado*. Ora, o possível é aquilo que ainda não é real: e o conhecimento do para-si refere-se ao que não é real na medida mesma em que a condição humana de diáspora faz com que a *realidade humana* esteja exatamente ali onde não a encontramos: na possibilidade de sua realização [...] Isso requer que pensemos na vida do para-si como a *efetuação* de possibilidade mais do que como *realização* de possibilidades (SILVA, 2003, p. 45).

Nesse caso, a aventura deveria ser medida por sua condição de possibilidade e realização como possibilitação, isto é, numa condição de variação de possíveis e não por sua condição de realização *efetiva*, pela *passagem enquanto diferença*, e não pela assunção de um polo alienante, ou de escape de um e queda em outro. Isto é, ela não é na medida em que se realiza, mas em que se *possibiliza*, em que requer sempre a si como possibilidade, tal como a vida autêntica que requeria para si a liberdade e a vida espontânea. Aqui a *possibilitação* é quem dá concretude a escolha e a liberdade e sua alienação pela singularização. A realização do possível não traz a constituição à consciência, mas a lança “com outro horizonte de possíveis” (EN, p. 138). Todavia, essa nova dimensão nadificadora, isto é, *como outro possível*, só é presumível porque há o reconhecimento dessa diferença como *outro possível*.

Isso não é uma condição unicamente da consciência enquanto *ser dos possíveis*, mas porque tal horizonte se manifesta na raiz da ipseidade justamente pela dimensão corporal, pois o corpo é aquilo que “está por toda parte” (EN, p. 364), fazendo referência não apenas ao organismo, mas a toda estruturação material de modo que ele se *estende* “sempre através da ferramenta que utiliza” (EN, p. 364). Por isso que é apreendido como um ente entre outros se tornando ele mesmo instrumento desse meio. A realização não é senão a conclusão de uma trajetória, uma “*tarefa*”. Nesse caso a possibilidade se ergue ou enquanto esse trajeto é rompido pela liberdade por conta de outro, ou pelo esgotamento da tarefa, sua *irrealização*, que concomitantemente recai num novo horizonte de possíveis. Em todo caso, se o que age é o corpo (corpo que é consciência e não um substrato material autônomo), este não pode permanecer intacto pela própria exigência da ação de realização de modo que “a estrutura do mundo subentende que só podemos nos inserir no campo de utilidade sendo nós mesmos utensílios; que nós não podemos *agir* sem sermos agidos” (*être agis*)” (EN, p. 363). Ser agido para o corpo não pode ser somente o reflexo do curso do próprio mundo em perspectiva, isto seria fazer do corpo uma facticidade que desconhece sua condição

fáctica, fazendo do corpo algo puro, portanto, tornando-o fator de sobrevoo e não de adentramento ao mundo. Assim, embora a possibilidade não indique realização, indica que as *possibilizações* são marcadas pela diferença, de modo que se não há o reconhecimento de que *algo ficou*, então, não há diferença entre a possibilidade primeira e a possibilidade segunda. Assim, o novo horizonte de possíveis deve mais que somente reconhecer o fracasso da irrealização, assumir a diferença que há entre um possível e outro, e fazer dessa diferença mesma, *sua realidade*, sua vida. Daí que a saída pelo imaginário não seja de toda negativa⁶⁴, pois se ela recai para uma possibilização enquanto única saída quando o real já se perdeu na serialidade, ela é fator positivo de constituição da diferença:

é preciso que ela se engendre quase-mecanicamente, por uma alquimia do imaginário ele mesmo. Alquimia da repetição e da diferença: por tudo isso que as liberdades imaginárias consideradas possuem suficientemente obstinação, energia, elas não retornam compulsivamente em círculos no éter dos seus sonhos sem que a repetição do impasse não termine por dar lugar a uma diferença significativa, a uma solução inédita, a partir do qual, apesar deles, eles sairão deles mesmos e encontrarão uma tomada ativa sobre o mundo (SIMONT, p. 195).

Nesse sentido a imaginação adquire sua função plena de desrealização do real quando este já impele a sua própria possibilização. Temos aqui o inverso da pretensão metafísica, se esta pensava os atos de consciência como um esforço de fundamentação, vemos que, no fim, em termos práticos, a imaginação é a condição própria de uma *epoché* que se realiza não ante o real ou o ser, mas ante a obstrução do ser próprio do real, isto é, como *possibilidade* oriundo do mesmo, sobre o mesmo, contra o mesmo. Veremos mais tarde, como isso implica a não apenas a assunção de uma escolha, mas a desrealização e transformação do mesmo, operado sob a constituição passiva, e radicalizado na trans-historicidade.

Em todo caso, é na facticidade mesma, no seu encurtamento e fechamento da liberdade, que esse ato diferencial se opera e encontra seus contornos. Ele se imprime justamente na facticidade mórbida a transformando e a enriquecendo. Essa congruência entre corpo e consciência, entre negatividade e estrutura se radicalizará na *Crítica* por causa de uma dinâmica entre *éxis* e *práxis*, de modo que a *práxis* não se operará sobre o

⁶⁴ Além do que, como observa Butler (p. 137) “Sartre procura mostrar que não somente a imaginação foi um constituinte necessário de todos os atos de conhecimento, mas que também sem a imaginação seria impossível apreender os objetos na sua ‘realidade’. Nesse sentido, portanto, a imaginação é uma fonte de busca espontânea sobre as estruturas possíveis e escondidas da realidade, uma *epoché* do mundo existente que a consciência coloca no cerne da experiência do mundo”

mundo sem *sofrer* com isso. Ora, em *O Ser e Nada* o corpo aparece como uma “relação existencial” (EN, p. 369) porque “a consciência *existe seu corpo*”. No entanto, ele não é tomado ali na obra como o organismo que a *Crítica* denotará, no sentido de que há uma interiorização que condiciona o fator fático e sua práxis subsequente. Por isso que o que mais há de relevante contra apenas esse aspecto de reflexo do corpo não é tanto sua assimilação à consciência, mas a sua individuação⁶⁵ e sua relação à heterogeneidade interiorizada pela consciência que, nesse caso, é também corpo, sobretudo com relação ao psíquico⁶⁶. Tudo se passa como se a possibilização por ser condição nadificante se sobressaísse sempre à constituição passiva do corpo, e o cansaço, a cicatriz, a modificação corporal como um todo, fosse vista mais como a forma do meu padecimento, calcado na contingência e na liberdade, do que uma mudança qualitativa do meu ser, isto é, de eu enquanto indivíduo que viveu *estas coisas* e que justamente por isso se constituiu como *este-indivíduo-aqui*. Assim, é preciso mostrar que o corpo é *mais* do que a consciência “lateral e retrospectiva” (EN, p. 369) que se tem dele, que ele é mais que o “omitido”, o “negligenciado”, é preciso mostrar que só o corpo *é*, que é nele que a facticidade se resguarda como fator de passado⁶⁷ e mundo, e que é ele o enraizamento do mundo, pois fora dele “o resto é nada e silêncio” (p. 370).

Nesse caso, se a facticidade é estabelecida mediante suas condições práticas de passado, situação e corpo, é preciso que se considere uma imbricação mais radical ainda entre elas na medida em que os possíveis sociais são interiorizados e estruturados mediante o próprio corpo, cujo passado não é uma historialização abstrata, mas a condição mesma que eu tenho que superar pela práxis pela invenção constante dos meus

⁶⁵ Se o mundo aparece como uma perspectiva, *uma* tarefa, a possibilização do para-si é o ponto de convergência dessa estrutura. Nesse sentido o corpo como fator de individualização, (EN, p. 349) representa o ponto singular da situação de cada para-si, que o coloca *em perspectiva*: “Sartre identifica o corpo ao limite da liberdade e a condição insuperável de individuação” (BUTLER, p. 173). Individuação pelo corpo, cuja referência primordial se refere ao nascimento (EN, p. 367), é mais que corpo e condição de existência enquanto ser que temos de ser no-meio-do-mundo. Ele se torna limite pelo fato de que é esse corpo que manifesta a condição fática da nossa escolha, ou melhor, “a necessidade de que eu não seja *tudo ao mesmo tempo*” (EN, p. 368).

⁶⁶ Com relação a isso Sartre se refere ao *corpo psíquico* (EN, p. 377), pois quando a consciência tende a objetivar sua “*qualidade*” rumo ao objeto, faz desse uma estrutura psíquica: “O movimento primeiro da reflexão é, portanto, para transcender a pura qualidade de consciência da dor rumo a um *objeto-dor*” (EN, p. 375). Esse objeto psíquico, transcendente e passivo, Sartre o designa como “*o mal*”. Mal porque ele será dotado de um animismo (EN, 376), com duração, forma e hábito próprio, vindo a surgir e agir magicamente. Mas porque é corpo também, o psíquico não aparece como um horizonte transcendente ao indivíduo, mas correlato ao seu corpo, de modo que corpo e consciência “*padecem*” esse mal, de modo que ele não se torna apenas uma *qualidade* da consciência, nem um objeto transcendente, mas a condição específica da situação vivida. Assim, “o corpo é objeto psíquico por excelência, *o único objeto psíquico*” (EN, p. 387).

⁶⁷ Isso porque ele é percebido como “uma perpétua e inapreensível remissão a um ser-passado” (EN, p. 388), de modo que sua *quididade* não é senão com relação a esse passado específico.

possíveis próprios. A individualidade requer que o corpo não seja o instrumento que reflita essa negatividade num complexo de utensílios, mas que seja interiorizado e *vivido* mediante a escolha do indivíduo que exteriorizará aquilo antes interiorizado, do contrário ou o mundo seria sempre o mesmo, já que o para-si apenas o refletiria, ou modificado ante o acaso. Por isso que o para-si é ipseidade, onde essa relação com seus possíveis atravessa o mundo fazendo com que esse para-si não *seja* uma possibilidade abstrata. Por conta disto que na *Crítica* o possível é compreendido mediante os esquemas sociais⁶⁸ (CRD I, p. 79) que a práxis interioriza e modifica no seu ato. A práxis não é apenas a consciência negativa, mas um ato dialético, é a mudança nessa realização mesma, que não é um fator exterior, mas exige que o que se exterioriza traga consigo a *marca finita* da liberdade, isto é, a escolha singular do indivíduo como modificação de si e do mundo; trabalho complexo que envolve o transcendente e a constituição da relação como *modo* de ser do *mesmo*, mas modo esse que por sua singularidade tal já não pode ser medido senão por sua finitude, isto é, o *mesmo* enquanto finito é a diferença possibilitada.

Assim, pelo fato mesmo de que o corpo é a forma material com que a práxis se desvela é impossível a ela o não reconhecimento da sua heterogeneidade; de forma que a interiorização não é apenas o reflexo negativo da situação, nem da realização como satisfação, mas a assunção à própria necessidade em seu bojo, isto é, à constituição enquanto estrutura mesma do indivíduo enquanto *éxis*, tal como, por exemplo, encontramos na *Crítica*:

No Sul da Itália, os diaristas agrícolas – esses semidesempregados chamados *bracciante* – comem apenas uma vez por dia e – em certos casos – uma vez de dois em dois dias. Nesse momento, a fome *como necessidade* desaparece (ou antes, só aparece se se encontrarem, bruscamente, diante da impossibilidade de ter, em cada dia ou de dois em dois dias, essa única refeição). Não é que ela tenha deixado de existir, mas interiorizou-se, estruturou-se, como uma doença crônica. A necessidade deixa de ser essa negação violenta que se termina em *práxis*: passou para a generalização do corpo como *éxis*, como lacuna inerte e generalizada à qual o organismo inteiro tenta adaptar-se degradando-se, reduzindo a atividade para poder diminuir suas exigências (CRD, p. 209).

O processo de interiorização e exteriorização caracteriza essa dinâmica entre *éxis* e *práxis* de modo que é essa dinâmica que passa ocupar o lugar daquilo que antes

⁶⁸ Em *O Ser e o Nada*, e mais claramente nos estudos biográficos ulteriores e na *Crítica da Razão Dialética*, a liberdade se encontra menos ligada aos ideais ontológicos, que transcendem a história, que ao projeto concreto e altamente mediatizado que visa a suportar, a interpretar e a reduzir uma situação socialmente complexa” (BUTLER, p.174)

concernia à subjetividade (EL, p. 51). Isso recoloca a discussão da heterogeneidade da consciência enquanto interiorizada pelo organismo.

Acontece que na *Crítica* a ideia de organismo como totalidade carente cuja necessidade é busca de supressão de tal carência se manifesta mediante as condições básicas da subsistência desse organismo. “Salvar a vida”, dirá Sartre (CRD II, p. 394) é o caráter fundamental da práxis. Há uma adaptação do organismo, uma reestruturação do corpo que não é apenas *do* corpo, mas do indivíduo inteiro, isto é, é sua transcendência reconsiderada por sua facticidade enquanto pertencente a uma conjuntura social e histórica. E é sob essa variação e o modo como essa *práxis* se dá ante todo ambiente material que se constituirá a primeira forma de totalização sobre a qual as outras se darão. Por isso o corpo não pode “apenas ser o transcendido” (EN, p. 365), como “passado imediato enquanto ainda aflora no presente que lhe foge” (EN, p. 366), pois o corpo “não é jamais *puramente* factual” (BUTLER, p. 174). Se a consciência é *o mesmo*, o é por resguardar a sua dimensão de negatividade que permanece, mas sua facticidade exige, ela mesma, ser reassumida por essa transcendência cuja dinâmica de interiorização e exteriorização implica uma *encarnação*, noção que será mais expressiva no segundo tomo da *Crítica* e em *O idiota da família*.

É por isso que, segundo Mouillie (2000, p. 63), como fruto das suas autocríticas, consolidadas sobretudo a partir de *Genet*, Sartre realiza uma *reabilitação da vida psíquica* no sentido de que imbrica o indivíduo (ser um) com sua *personalização* (ser tal). Assim, “visar a existência sobre o aspecto de sua finitude” significa “aceitar uma personalidade” (MOUILLIE, 2000, p. 62). De modo que passe a haver uma consonância entres todos os momentos que pululam a vida inteira do indivíduo, sendo que se requer para a personalização não apenas a ipseidade, mas essa totalidade temporal e histórica que é sua vida, não sendo consequência da clivagem reflexiva, mas subsumindo desde o nascimento, ou melhor, a pequena infância, até suas possibilidades últimas pelas quais o indivíduo *existe* sua aventura. Daí que como já acentuado a reflexão pura não é uma conversão, mas um modo de ser que se prolonga na vida toda do indivíduo, cuja medida não é a liberdade instantânea, seja do modo que for, pelo imaginário ou pela reflexão, mas a diferença singularizada por esse processo, cujo horizonte de constituição de possíveis denota seu alcance e dimensão. Como não há uma totalidade cujo ser-para-morte, como em Heidegger, anuncia o ser que sou, o para-si como totalidade destotalizada em totalização exige sua inteligibilidade por sua concretude, isto é, sua

vida *vivida*. Além disso, Sartre, mesmo sem fazer uma *fenomenologia da vida* reconhece que quanto à dialética, “o objeto que ela deve dar-se é precisamente *a vida*, isto é, o ser objetivo do pesquisador, no mundo dos outros, na medida em que esse ser totaliza-se desde o nascimento e totalizar-se-á até a morte”. (CRD I, p. 168)

Isso reordenaria a ideia de que é o ego que *qualifica* minha pessoa (EN, p. 197). Ora, se o ego aparece como o horizonte transcendente que sintetiza as consciências, não é ele quem faz com que todas essas *qualidades sobrevivam* como realidade “*virtuais*”⁶⁹. Se Sartre diz que “as qualidades do Ego representam o conjunto das virtualidades, latências, potências que constituem nosso caráter e nossos hábitos (no sentido grego de *éxis*) (EN, p. 197), é preciso aferir que esse conjunto passa a fazer parte não do ego, mas da personalidade, que, como observa Mouillie, ao constituir a existência mesma do indivíduo denota que “um homem *se faz* mesmo se esse vivido se faz sem o EU” (MOUILLIE, 2000, p. 83). Personalização passa a ser integrada à singularização, mesmo que essas se façam sem o Eu. Como observado, a partir do *Genet* a personalidade começa a ser compreendida mais pela singularidade do indivíduo que por seu ego, de modo que isso que se estrutura como *éxis* não são denotações do Ego, mas do indivíduo mesmo, uma vez que *se fazer* é uma condição necessária ao ser homem, donde sua interiorização e fazer serem constantes e irrevogáveis, ainda que só em *O idiota da família* Sartre venha a estabelecer os processos de constituição e personalização. Essa *sobrevivência, conservação*, não são elementos ou fatos contíguos, mas são a síntese do que *sou*, de modo que *ser* para o para-si é ser essa totalidade-destotalizada na diáspora temporal. O *crescimento* dessa facticidade não demarca que essa facticidade sobrepe-se a vida a ponto de anula-la (dado que não há *preenchimento* da consciência por ela ser *nada*) como a ofuscação da liberdade pelo transcendente na vida inautêntica ou sem história, mas apenas que a vida se transcenda *por esta*

⁶⁹ Ora, como demonstrou (SOUZA, 2009, p. 113) há uma *sobrevivência* do psíquico para além do ato reflexivo que o visa, no caso, da reflexão cúmplice. Devido as sínteses temporais a totalidade do tempo não dissimula as consciências passadas, o que nada impede que os estados psíquicos venham ressurgir mediante outros processos reflexivos, tal como, a exemplo disso, o ódio sobre Pedro que ressurge depois de dois meses sem o vê-lo. Como já observamos, o para-si *é* seu passado, e isso faz com que haja a possibilidade dessa síntese. Mas se esse passado que existe à distância é reanimado mediante uma nova situação, que me leva a odiar Pedro, e se desse ódio me leva a inferir repulsas sobre ações semelhantes, ainda que reflexivamente ele constitua o psíquico, é certo que ele reconfigura o modo como a transcendência se opera, tal como a fome na necessidade reconfigura a práxis, isto é, a *éxis reformula* a práxis, de modo que é nesse momento que a transcendência não se volta absoluta contra à facticidade, mas se modula como transcendência *desta* facticidade. Meu corpo atual, com meu passado distante, nesta situação diferente exige a interligação fáctica de múltiplos fatores que passarão pelo crivo de minha liberdade, cuja escolha se refere a esta facticidade e determina que a transcendência se manifeste no bojo da sua finitude.

facticidade. A complexificação dessa facticidade como historicidade denota que “o ego mesmo se complexifica em uma unidade caleidoscópica, síntese de uma interioridade em constante redefinição” (MOUILLIE, 2000, p. 67). Marcada pela finitude e não pelo ego, a singularidade, esse *ser tal*, denota uma infinidade de *variações possíveis* que se se prolongam na unidade da pessoa e constituem elas mesmas o indivíduo. Aqui a progressão significa apenas acentuação da diferença a cada novo movimento e não o crescimento da alienação. Assim, a singularidade da pessoa como forma finita do indivíduo alude não a uma essência ontológica, o *si*, mas a *diáspora* temporal que faz do presente a síntese e dispersão, que faz da facticidade não uma contiguidade causal, mas uma multiplicidade dinâmica que subsume a ipseidade. Portanto, a compreensão da *mesmidade* da consciência denota que

não *há* identidade; ela é o *si* do *para-si* no processo do fazer-se, já que o *para-si* é esse constante chegar a si mesmo, que nunca se completa. Dito de outro modo, o conhecimento da identidade é o conhecimento dos meios de sua produção histórica, pois é na trama histórica concreta que se efetiva a historicidade como possibilidade ontológica. Temporalização e historicização formam afinal o mesmo processo no fazer-se do indivíduo histórico. Assim, essa indissolubilidade de fato entre indivíduo e história não permite que o conhecimento do indivíduo e da história seja separado da ação, pois todo indivíduo é *agente histórico* e a história é sempre o âmbito da ação (SILVA, 2003, p. 54)

O fato de não haver identidade significa que a passividade alegada pela reabilitação do psíquico não é a de um conteúdo inerte na consciência, mas a assunção dos meios de sua produção enquanto interioriza o meio circundante e faz da facticidade, mundo, passado e corpo o sustentáculo do seu ser. Há uma espécie de passividade porque o movimento da práxis como visto não exige apenas a superação, no caso a diferenciação mediante o horizonte de possíveis, mas a conservação como aquilo que é superado para que essa nova diferença possa ser dada enquanto tal, como *outra*, num mundo que já é outro. Interioriza-se o que é para que se exteriorize o *outro*. Nesse caso, a heteronomia da consciência é interiorizada como outro que não ela na medida em que ela é essa negatividade, mas ela é que lhe imprime o caráter de outro porque só ela pode lhe conferir essa *adição estranha* como diferença que redesenha a realidade pela reordenação *intencional* que é sua visada ao objeto. Nesse sentido, a intencionalidade impossibilita uma relação *absolutamente* neutra com o transcendente, estabelecendo, portanto, que esta relação é *ação*. Daí que mesmo a intencionalidade não sendo dialética nas suas determinações iniciais pela fenomenologia, com a práxis isso não é

impossibilitado mas reafirmado. Assim, o outro que a consciência requer não é o transcendente que o aliena, mas a diferença que escorre de sua aventura e a constitui enquanto tal, ou melhor, o que se requer é a dialética da práxis.

Ora, ante isso o que se conserva e como se conserva? O projeto não é apenas negação, é ao mesmo tempo “recusa e realização, o projeto retém e desvela a realidade superada, recusada, pelo próprio movimento que a supera” (CRD I, p. 77). Se a conversão deveria ser permanente, a libertação também o é no desenvolvimento temporal, o que faz do ato um prolongamento cuja duração implica uma retomada constante e latente do que se faz como condição da transcendência. Se *sou* o meu passado mesmo que ao modo do *era*, a assunção dessa facticidade é a medida própria dessa *realização*, que nada deve ao fracasso ontológico, mas reenvia o homem à sua totalidade temporal.

Por isso a reabilitação do psíquico não é a reestruturação de um eu na consciência (que se faz mesmo sem um eu), mas a subsunção da heterogeneidade no bojo da consciência, que não é um poder abstrato, mas a vida mesma do para-si imprimindo no transcendente aquilo que por ela passou e se modificou ante uma constituição própria que se aprofunda como finitização e personalização. Se o *Outro* é o mal, então o mal nos é inerente à vida. E é na pluralidade de indivíduos mediados pelos graus e formas da consciência enquanto coadunam com o meio circundante, estruturada na facticidade como *éxis*, que a consciência se manifesta como práxis. Ora, Sartre não pensa a vida, não faz, uma *fenomenologia da vida* (tal como se propõe Barbaras (2011) na esteira de Goldstein e Fink), mas se o ser é contingência e História, a consciência não pode ser apreendida apenas no seu sentido transcendental, mas na sua condição fáctica e isto só pode significar a vida do indivíduo. Seria melhor, ao invés de uma fenomenologia da vida, dizer de Sartre uma filosofia da finitude que congrega os três momentos da sua inteligibilidade: ontologia, dialética e psicanálise. Ora, para dar conta dessa reabilitação do psíquico, dessa assunção do heterogêneo, Sartre reconhecerá nos seus últimos trabalhos a necessidade de uma readequação da noção de consciência, tão cara a sua filosofia, a fim de dar conta de englobar na finitude esses elementos que são exteriores a uma condição transcendental. Para tanto, a noção de vivência tentará dar conta da integração de todos esses elementos, onde a ordem da vida será superior a ordem transcendental sob o ponto de vista da existência concreta, isto é, segundo a exigência da finitude do finito. É a dialética e a psicanálise que nos torna tangível o universal singular, e restitui à finitude, revelada na sua condição pela ontologia, sua

espessura própria. Tudo se passa como se a vida transbordasse a ordem do transcendental de modo que ser autêntico não seria apenas o reconhecimento ou a tentativa de desfazer todo o campo constituído, mas reassumir tal condição, como condição de constituição e constituído, de liberdade e alienação, e é nessa relação que essa *diferença* se torna manifesta porque essa relação *é* essa própria diferença. Assim, ante a condição fáctica e as formas que essa consciência *vive*, a noção de vivência vem trazer uma nova possibilidade de compreensão de modo que nos permite ir além das aporias suscitadas pela liberdade e sua perda, pelas insuficiências dos métodos, possibilitando maior integração e menor abstração da vida do indivíduo. Portanto, ainda que Sartre mesmo não tenha desenvolvido uma teoria da vivência tal como da consciência e da práxis, é a ela que se deve recorrer caso se queira não cair na heterogeneidade absoluta das consciências, e destas com o mundo. Como enfatiza Marton (p. 17) “em seus últimos escritos, Sartre promete elaborar uma teoria da vivência, mas não chega a fazê-lo. Nem por isso a noção de vivido deixa de ter poder eficiente”. Em uma de suas entrevistas Sartre nos dá uma definição ainda primária mas já possibilitando ir além das aporias:

No livro que eu escrevi sobre Flaubert eu substituí minha antiga noção de consciência – ainda que eu utilize muito esta palavra, pelo que eu chamo de vivido. Eu vou tentar nesse momento explicar o que eu entendo por este termo, que não designa nem os refúgios do pré-consciente, nem o inconsciente, nem o consciente, mas o terreno sobre o qual o indivíduo é constantemente submerso por ele mesmo, por suas próprias riquezas, e onde a consciência tem a astúcia em se determinar, ela mesma, pelo esquecimento (SS, p. 108).

Como observado, o Ego era rejeitado por sua opacidade, isto é, porque escapava à translucidez da consciência e exigia que seu conteúdo fosse desdobrado, sendo que sua obscuridade provinha justamente da dúvida que tal conteúdo suscitava, uma vez que ele correspondia a algo que não a vivência atual. Ora, o transcendente percebido se mostra numa riqueza infindável devido sua infinitude de manifestações finitas, de modo que seu esgotamento se torna intangível ante a finitude do homem; a imagem mental se mostra pobre por ser uma constituição derivada que não ensina nada; a ideia é dada de forma completa, mas vazia de conteúdo, e a emoção é uma reação ao *mundo difícil*. A riqueza que submerge a consciência não é a da infinidade do mundo, das formas de consciência, dos seus graus, do em-si, mas pelo processo todo que reflui como constituição passiva e projeto de ser que, como se constitui mediante a escolha

fundamental, determina a singularidade do indivíduo de modo que essa singularidade se torna mais singular na medida em que a facticidade mesma do para-si se consuma na distensão da vida do indivíduo:

na *prova do vivido*, a subjetividade volta-se contra si mesma e arranca-se ao desespero pelo *objetivação*. Assim, o subjetivo retém em si o objetivo que ele nega e supera em direção a uma nova objetividade; e essa nova objetividade, em sua qualidade de *objetivação*, exterioriza a interioridade do projeto como subjetividade objetivada. O que quer dizer, *a uma só vez*, que o vivido como tal encontra seu lugar no resultado e que o sentido projetado da ação aparece na realidade do mundo para tomar sua verdade no processo de totalização (CRD I, p. 81).

Se antes o passado⁷⁰ era apenas o em-si crescente que somos, ele agora não é o em-si, mas a singularidade mesma do indivíduo que se torna mais singular na medida em que se *re-totaliza*, pois não é o em-si em geral, mas singularizado por tal existência, portanto, tal qual a consciência mesma que se singulariza, pois tal superação, como diferença sobre si, é o enriquecimento mesmo *dessa* vida, de forma que as estruturas subsumidas como *éxis* são vividas na particularidade e reformuladas mediante sua condição própria e singular de liberdade. Por isso que Valéry é irreduzível aos universais e sua época e o modo como ele *os vive*, ainda que nas variações pequenas com relação aos seus contemporâneos, é o que o singulariza com relação a eles. Daí que a homogeneização, a massa, a serialidade, sejam estruturas alienantes, pois as formas com que os possíveis sociais são vividos pelos os indivíduos são diferentes, ainda que consumadas pela repetição, mas cuja expressão só pode ser feita para além delas, isto é, quanto re-abertura do campo dos possíveis enquanto uma *nova* possibilização, isto é, se assumindo como diferença no universal, para além tanto da sua vacuidade como especificação histórica já realizada. Por isso que “a nadificação constitui a existência mesma da consciência enquanto que a negação se faz ao nível da práxis histórica e acompanha sempre de uma afirmação; ela se afirma negando e se nega afirmando” (Sit

⁷⁰ Isso nos dá uma nova entonação do passado, pois ele não aparece como fatalidade, nem como indiferença dada a heterogeneidade das ek-stases temporais. “Quando Sartre isola a vivência presente de repulsão do estado psíquico de ‘ódio’, ele esquece que, se a unidade das vivências repulsivas constituem a transcendência “ódio”, porém, a vivência atual não se constitui independente das vivências passadas de repulsão, que o horizonte de consciências repulsivas unificado no estado psíquico “ódio” permanece na constituição da vivência repulsiva atual. Esse passado rejeitado não se limita apenas ao vivido retido na consciência atual, que pode tornar-se a qualquer momento objeto de uma presentificação, mas o passado que possibilita o surgimento do próprio presente, o passado que antes de ser uma lembrança é um horizonte fenomenal” (SOUZA, 2009, p. 40).

IX, p. 95). Já a vivência as engloba⁷¹ e as sobrepõe a uma dimensão mais ampla que é a vida do indivíduo. Além do mais, a noção de vivido permite uma melhor integração entre os três momentos da filosofia de Sartre, como pode-se notar em sua autocrítica:

Esta concepção do vivido é o que marca minha evolução depois de *O Ser e o Nada*. Em meus primeiros escritos eu buscava constituir uma filosofia racionalista da consciência. Eu poderia ter escrito páginas e mais páginas sobre os processos aparentemente não-rationais do comportamento individual; resta que *O Ser e o Nada* é apenas mais um monumento da racionalidade. O que o faz cair, finalmente, no irracionalismo, já que não pode dar conta racionalmente dos processos que intervêm “en dessous” da consciência, processos igualmente racionais que são vividos como irracionais. A introdução da noção de vivido representa um esforço para conservar esta “presença a si” que me parece indispensável à existência de todo fato psíquico, presença ao mesmo tempo tão opaca, tão cega dela mesma, que é também ela “ausência a si” (Sit IX, p. 112)

Esse vivido que Sartre critica à Marx por coloca-lo no lado do irracional (CRD I, p. 99), faz dele mesmo agora elemento participante dessa irracionalidade. Irracionalidade que não significa *incompreensão*, pelo contrário, é elemento constituinte da compreensão⁷². Ora, não sendo determinada por tal esquecimento de forma posicional ela é compreendida pela consciência de modo que faz do fato psíquico não algo rejeitado, já que ele permanece presença a si, mas também não algo mecânico, teleológico e fatalista, já que ele é também ausência a si. Assim, “o vivido é sempre, simultaneamente, presença a si e ausência a si” (Sit IX, p. 112), e justamente por trazer essas características que ele é objeto de compreensão e não de um conhecimento ou conceito (Sit, IX, p. 112). Isso parte já das insuficiências apontadas na *Crítica* sobre o método analítico e a necessidade do método dialético, uma vez que aquele findava numa pluralidade heterogênea. A heurística entre progressão e regressão, todavia, não exige que se passe primeiro pela análise para buscar recuperar o que ela perde, mas exige a

⁷¹ Sobre isso, Bornheim ratifica: “Assim, é claro que a categoria da vivência pretende tomar o posto daquilo que o primeiro Sartre chama de consciência, isto é, daquela realidade avassaladoramente translúcida, um quase-absoluto que encontra seu fundamento no nada e que constitui, pode-se dizer, o objeto exclusivo de *O Ser e o Nada*. Pois a consciência é agora engolida pela vivência. Não que o conceito de consciência desapareça de *O Idiota da Família*, mas ele se rarefaz e passa a ser tão-somente como que o satélite de uma realidade mais ampla, ou de um núcleo que confina com o opaco.” (BORNHEIM, 1998, p.19).

⁷² Na verdade o que o vivido aponta é justamente a sua *compreensão* e não o seu conhecimento: “Quando eu mostro como Flaubert não se conhece por ele mesmo e como ao mesmo tempo ele se compreende admiravelmente, eu indico o que eu chamo de vivido, isto é, a vida em compreensão consigo mesma, sem que seja indicado um conhecimento, uma consciência tética. Essa noção de vivido é uma ferramenta que eu me sirvo mais que eu ainda não teorizei. Eu o farei em breve. Se vocês querem, em Flaubert, o vivido é quando ele fala das iluminações que ele tem e que o deixam em seguida na sombra sem que ele possa reencontrar os caminhos. De uma parte, ele está na sombra antes e na sombra depois, mas, de outra parte, há o momento onde ele vê ou compreende alguma coisa sobre si mesmo.” (Sit X, p. 111).

simultaneidade das duas (CRD I, p. 116), pois nos coloca ante uma forma de objeto que depende unicamente da dialética para sua apreensão porque ele mesmo é dialético:

Eu faço aqui uma distinção entre compreensão e intelecção: pode haver intelecção de uma conduta prática, mas de uma paixão somente pode haver compreensão. O que eu chamo de vivido é precisamente o conjunto do processo dialético da vida psíquica, um processo que permanece necessariamente opaco a si mesmo, pois ele é uma constante totalização, e uma totalização não pode ser consciente do que ela é. Com efeito, podemos ser consciente de uma totalização exterior, mas não de uma totalização que totaliza igualmente a consciência. Nesse sentido, o vivido é sempre suscetível de compreensão, jamais de conhecimento (SS, p.111).

Assim, a compreensão é sempre parcial porque a vida é sempre parcial, sendo que isto se deve ao fato de que só pode ser totalidade-destotalizada que só pode ser totalização na medida em que esse passado mesmo é compreendido e esquecido mediante as condições presentes, de modo que toda a sua tessitura depende desse projeto totalizador que reorganiza o totalizado como condição fáctica do projeto, ou seja, a compreensão denota não uma essência ou algo estático, uma identidade, mas o movimento próprio da existência compreendido segundo as ek-stases temporais, seu lançar-se fora como projeto de si. Portanto, a compreensão enquanto forma de conhecimento “é simplesmente o movimento dialético que explica o ato pela sua significação terminal a partir de suas condições de partida” (CRD I, p. 115). E se implica não apenas a consideração da partida, mas desta enquanto condição passiva constituída por esta dialética mesma, então o caráter de realização deve pressupor uma forma de concretização, de forma que já na *Crítica* ele aparece como “objetivação” (CRD I, p. 81, nota 32). Nesse caso, a negação não é corte absoluto, negatividade aniquiladora, mas conservação e sobreposição: “o subjetivo retém em si o objetivo que ele nega e supera em direção a uma nova objetividade; e essa nova objetividade, em sua qualidade de *objetivação*, exterioriza a interioridade do projeto como subjetividade objetivada” (CRD I, p 81). Daí a necessidade de relegar ao irracional e ao opaco muitas dessas condições sobre a qual ocorre o processo de interiorização da exterioridade e exteriorização da interioridade como denotação singular do indivíduo, pois todas as condições são assumidas mas não tematizadas, pois não há tematização da totalidade, embora “a exigência totalizadora implica que o indivíduo se reencontre inteiro em *todas* as suas manifestações” (CRD I, p. 106). Aqui a multiplicidade da condição fáctica é tomada na unidade de sua singularidade, cujo resultado é a pessoa mesma do indivíduo. Se a realização é objetivação, a relação da matéria como prático-inerte denota a

modificação parcial do mundo e o movimento de historialidade, “o que quer dizer, *a uma só vez*, que o vivido como tal encontra seu lugar no resultado e que o sentido projetado da ação aparece na realidade do mundo para tomar sua verdade no processo de totalização” (CRD I, p. 81). Tal resultado como objetivação demarca as linhas da práxis de modo que é o contorno mesmo da minha vida, cujo traçamento é a própria totalização:

o vivido se unifica numa retotalização incessante daquilo que a atividade tende a destotalizar, engendrando, assim, novas objetivações (condutas, pensamentos, afetos, práticas) cujos efeitos serão, por sua vez, reinteriorizados. Esta dialética, onde a totalidade sempre dada é colocada em questão (EN, p. 645), onde uma unidade orgânica se edifica a partir de aquisições sedimentadas, define a personalização individual (656) (MOUILLIE, 2000, p. 66 e 67)

Deste modo a vivência é a constituição dessa personalidade que expressa a finitude do indivíduo que, como visto, engloba a consciência e sua heteronomia psíquica, a práxis e sua éxis, o corpo e seu meio circundante. Nesse caso, interiorização e exteriorização significam o movimento de retotalização constante daquilo que sou ao modo da abertura do novo projeto pela questão de si mesmo, onde a vivência se constitui como totalizações de totalizações, de forma que “este projeto tem *um sentido* que não é a simples negatividade⁷³, a fuga: por ele, o homem visa a produção de si mesmo no mundo como uma certa totalidade objeta” (CRD I, p. 112). A objetivação do homem e do mundo denota a realização do indivíduo como personalidade de uma Época, movimento dela, e singularização dos seus modos de vida possíveis realizados. Sendo práxis, a consciência objetiva o mundo, sendo vivência, ela objetiva a si mesma como condição da objetivação do mundo. A totalização do mundo é o refluxo da totalização de si mesmo, embora ele compreenda uma dinâmica maior pela existência dos outros indivíduos.

Ora, a partir disso a complexidade entra na vida do indivíduo no lugar daquele centro opaco do qual não se podia inventariar todo o seu conteúdo. Já observamos que a complexidade aparece ante a práxis enquanto ela requeria a complexidade sincrônica e diacrônica do mundo. Agora ela subsume a própria consciência uma vez que a vivência a engloba. Por isso que ao se falar em totalizações de totalizações é preciso aferir *níveis de vivências*. De modo que o ato mesmo é constituído mediante *diferentes níveis*: “todo

⁷³ Isso não significa que essa negatividade seja anulada, pelo contrário, ela é sempre a condição primordial, por isso “é verdadeiro que, de nadificação em nadificação, o si se enriquece de um passado individual de mais a mais longo e de mais a mais rico, mas a “consciência” não é este passado que sob esse modo negativo de não ser mais” (BERNET, 2002, p. 33).

ato e toda palavra têm uma multiplicidade hierarquizada de significações. Nessa pirâmide, a significação inferior e mais geral serve de enquadramento à significação superior e mais concreta” (CRD I, p. 84). Esses diferentes níveis denotam diferentes totalizações que são hierarquizadas pelo projeto do indivíduo como singular universal, onde as determinações universais são condições gerais que serão singularizadas pelos indivíduos como modo de vivê-las, e isso mediante a hierarquização correspondente a cada indivíduo como formas vividas na particularidade (CRD I, p. 80). Daí que o ego “não é uma montagem para a pessoa, é uma unidade estruturada de forma que nos traços mais diversos eles podem parecer “exprimir em diferentes dialéticas a mesma totalidade” (IF, p. 386)” (MOUILLIE, 2000, p. 67). Trata-se, assim, do *mesmo* sendo expressado pelo múltiplo, sendo que a negatividade translúcida e espontânea da consciência ao se complexificar em vivência, denota não a negatividade imanente, mas esta como condição da riqueza, da diferença, que se expressa nessas dialéticas múltiplas que formam a totalidade-destotalizada do indivíduo. Ele é, então, “uma psique serrilhada, organizada, dinâmica: maleável e permeável em suas camadas mais antigas” (MOUILLIE, 2000, p. 67). Essa interpenetração do complexo como modificação da facticidade e forma que a transcendência assume como condição da sua diferenciação faz do vivido não um estado passivo, mas uma aflição (*détresse*), um “vivido dinâmico”, isto é, um vivido que se atira à mudança (BERNET, 2002, p. 34). Esse dinamismo das vivências processadas por dialéticas múltiplas compõe essa opacidade não tematizada mas compreensível, que constitui a singularidade do indivíduo, fazendo do seu tempo uma espiral crescente, portanto, sempre aberta. Assim, se a consciência é *o mesmo*, encontramos no seu coração não o nada a irromper todo e qualquer ser ou *maneira de ser* anulando-o ora pelo fracasso ora pela angústia, mas essa maneira mesmo se constituindo e se complexificando como singularidade personalizada nas vivências do indivíduo. Assim, se o ser do homem é puro fazer, dada a sua condição de finitude, então o homem não é apenas finitude, mas processo de finição. A finitude se aprofunda a uma irredutibilidade tal que se torna impossível integrá-la numa generalidade de ser, senão de que todo ser é finitude, portanto, diferença. Essa que nada mais é que o resultado objetivo (depois veremos isso pela trans-historicidade) dessa multiplicidade singularizada; “No limite, só se deveria falar do sujeito enquanto pluralidade” (MARTON, p. 10).

Por isso mesmo que quanto ao mundo objetivado, ele é compreendido ante a complexidade devido a “pluralidade situacional” (SILVA, 2004, p. 125) que ele denota.

O indivíduo como centro desse processo de multiplicação como condição de exteriorização, é ele mesmo munido de uma multiplicidade que denota níveis e diferenças próprias numa vida, onde a vivência mesma se determina pela compreensão destes centros opacos na constituição da sua personalidade. Essa constituição própria iria além da multiplicidade (passado, presente e futuro) componente da totalidade da temporalidade e demarcaria a forma pela qual cada personalidade organiza o seu tempo próprio, de modo que sendo a *mesma*, cada consciência é *única* não por um processo genético de individuação, mas pela expressão temporal que ela denota que, como visto, só pode ser singular. Por isso, há uma dinâmica temporal que faz com que “esta dicotomia [unidade e multiplicidade] seja repensada exatamente para que a totalidade possa ser apreendida como unidade múltipla e multiplicidade una, de acordo com o caráter sintético que lhe é próprio” (SILVA, 2004, p. 125).

Franklin Silva está analisando aqui a constituição do que Sartre chama de *romance crítico*, isto é, aquele romance que faz da impossibilidade de totalização da temporalidade a sua própria possibilidade (SILVA, 2004, p. 121). Mas se para Sartre a *filosofia é dramática* (Sit IX, p.13), devemos considerar o herói do romance não uma abstração, mas *um homem possível*, onde essa temporalidade não é uma condição hipostasiada de *outro ser*, mas a forma mesma como a consciência se constitui: temporalidade múltipla, aberta e singular. E aqui a narrativa não cai mais na ilusão retrospectiva que Roquentin fora vítima e que Moutinho denunciava como absurda. Ela demarca o contrário, pois na pluralidade de situações “a *situação do narrador* não pode aspirar ao privilégio da exclusividade” (SILVA, 2004, p. 125). O herói (ou seja, o próprio indivíduo) não é aquele que apreende exteriormente a totalidade da sua Época, com suas contradições, barreiras e possibilidades, nem a equivocidade dispersa e incomensurável, mas aquele que percebe que ele *se* constitui ante a unidade dessa multiplicidade, unidade essa que é sempre aberta e se estrutura ante sua vivência, em outras palavras, não se trata de narrar, mas de que ele *vive* esse processo e esse processo é ele mesmo. Mas tal vivência pressupõe diversos níveis que são organizados segundo as diversas estruturações temporais que a vida constitui. Por isso, “não pode haver um dado imediato universal porque o presente de *uma* consciência é inseparável do *seu* passado e do *seu* futuro”. (SILVA, 2004, p. 125). E também por isso a compreensão dessa pluralidade traz “à supressão da *unidade de tempo*⁷⁴, tal como a pluralidade de

⁷⁴ A temporalidade é uma unidade, mas uma unidade que é dispersão, porque o presente sendo negatividade, só pode se organizar mediante a negação do seu passado como projeção de um futuro, que,

vivências de um mesmo acontecimento a partir da pluralidade situacional equivale a suprimir a *unidade de lugar*” (SILVA, 2004, p. 126). Lugar múltiplo, tempo múltiplo, sujeito múltiplo, mundo múltiplo faz do *mesmo* um centro que processa tal multiplicidade na unificação de sua aventura.

Se narrar é traçar uma história, isto é, radicalizá-la na sua finitude, como dar conta da multiplicidade situacional que ela supõe? Aí é que entra a escolha e a constituição das camadas da vida, onde a Época nada mais é que a o reflexo objetivo das possibilidades. Isto é, a Época como História total é inapreensível em sua totalidade, já que só pode se referir às parcialidades que lhe denotam, isto é, não é a totalidade uma que é apreensível, mas a multiplicidade dispersa que, pouco a pouco, dará ao para-si o conhecimento de si próprio e de sua história como exigência fáctica da sua constituição singular. Assim, não há contraditoriedade entre narração, vivência e totalização, pois “o significado do tempo vivido só aparece depois de os termos vivido, embora esse significado tenha sido sempre construído na imanência de cada presente vivido, vida projetada” (SILVA, 2004, p. 128).

A vivência compreende as ek-stases temporais, mas dá a elas uma conotação própria que corresponde à forma que a singularidade se constitui, fazendo da multiplicidade uma pluralidade temporal cuja tessitura do tempo se refere a essa singularidade. Por isso, tal como o romance crítico, a narrativa que denota a historicidade e a historialidade não são condizentes a uma só dimensão temporal, mas a uma *temporalidade pluridimensional*, na qual “a totalização é impossível mas pela qual se consegue uma revelação indireta que é mais totalizadora do que o realismo unidimensional” (SILVA, 2004, p. 121 e 122). Desse modo os níveis de vivência são níveis temporais na medida em que se articulam de modo múltiplo, onde tempos abertos, fechados, prolongados, coexistentes e divergentes, na matéria de seu acontecimento, se organizam na sua heterogeneidade mediante a trama da vida. A narração, nesse caso, não é uma constituição biográfica que força uma necessidade sobre a contingência, mas é a compreensão da vida consigo mesma e, portanto, invólucro da diferença. Veremos mais tarde que Sartre associa a isso as qualidades e

seguindo a mesma linha de raciocínio seguida até aqui, “Não sou meu passado porque a distância que a consciência mantém de si própria exige que eu retome constantemente o meu ser na imanência do presente: a existência é processo marcado pela heterogeneidade porque a consciência nunca coincide consigo mesma. A cada presente, o ser da consciência é para-si, mas o passado do para-si retorna como em-si, vida substancializada” (SILVA, 2004, p. 115).

metamorfoses da vida, fazendo do tempo uma composição rítmica, e não uma flecha que segue um único sentido.

Nesse sentido, as formas da consciência bem como seus graus correspondem a essa composição que ora fará o indivíduo prevalecer mediante uma dada consciência, ora outra, ora em grau maior de liberdade, ora em grau maior de alienação, de modo que a vida não é senão essa variação sobre o *mesmo* na constituição de sua singularidade. A alienação demarca não o oposto da finitude ou ela radicalizada, mas como uma constituinte sua de modo que, como observado, não há alienação absoluta nem liberdade absoluta, mas o entrelaçamento delas em *uma* vida. Por isso o imaginário não é só fuga, mas pode ser aporte de criação, pois “refugiar-se no imaginário e escolher a alienação são ainda atos: o artista pode assumir o compromisso de ignorar a história, mas não pode ausentar-se dela” (SILVA, 2004, p. 241)⁷⁵; tal como a emoção que não seria, então, apenas uma degradação do mundo, mas um modo particular de viver os universais possibilitados. A alienação é objeto de luta, mas não de aniquilamento, de modo que o transcendente aliena quando há uma ofuscação grande da dimensão da liberdade, onde a fixação paralisa a vida e transformando a ação num ciclo de repetição, que será falsa, pois cada soma, cada aumento do prolongamento dela, dá um peso diferente com o qual a liberdade tem de se constituir enquanto singularidade, tal como o corpo cansado do trabalhador que a anos repete a mesma rotina. Aqui o tempo não tem outra medida senão a singularidade que o carrega. A cisão reflexiva se mostra necessária para a introdução da diferença no *mesmo* mas não é o único fator decisivo para a determinação livre dessa variação vivencial da existência, pois essa variação pode ocorrer sem ela, tal como o viajante que descobre novas terras por sua condição de existência e não só por sua vontade. “É preciso sofrer em compasso”, mas tão somente porque a vida é uma melodia que se compõe; absurda e contingente, certamente, mas de forma que seu abandono existencial é sua própria sorte.

Assim, o *mesmo* não remete apenas à negatividade absoluta como sentido ontológico da intencionalidade, mas à personalização e singularização do indivíduo que *se faz em sua vida*. Dessa forma, sendo ela composta por vivências diversas que se estruturam conforme essa constante retotalização do para-si, o *mesmo* se constitui por

⁷⁵ Ante isso a imaginação pode ser compreendida também como “momento da recuperação da subjetividade”. Daí que o propósito da arte seja apresentar o mundo como produto de uma liberdade (CM, p. 568). Portanto, “por um lado o artista é o homem que escolhe criar realmente objetos imaginários, mas é também, sobretudo (se tomamos o ponto de vista ontológico), o homem que escolhe criar imaginariamente o mundo real; ele é aquele cuja percepção já é irrealmente criação” (CM, p. 570).

seu próprio aprofundamento, por sua singularização que é constante, e não pelo nascimento cujo passado remete às aporias levantadas. Isso exige que a ordem da vida, justamente porque é *impura, sintética*, transborde o transcendental, fazendo com que a vida autêntica não seja a recuperação absoluta de um estado, mas uma *forma* de vida possível tangenciada pela dimensão transcendental. A dimensão é a finitude, mas seu horizonte real é a finitude do finito; em outras palavras, é preciso tomar a existência enquanto *relação* cuja tessitura é sua finitude ou qualidade fundamental.

Nesse sentido a aventura mesma é singularização e se ratifica enquanto *relação do ser consigo mesmo*: “Assim, o ser da realidade humana não é originariamente uma substância, mas uma relação vivida” (EN, p. 621). Daí que o fato de a consciência ser apelo ao ser (EN, p. 665) implica, como enfatiza Coorebyter (2005, p. 87), fazer da consciência “*relação de ser*”, modificando a compreensão que temos do “há”. Como Sartre coloca (CM, p. 512) fazer com que *haja ser* não é somente manifestar o Ser puro, é fazer com que o Ser puro apareça em um mundo, é colocar *em relação*, de modo que só há relação se o Para-si for relação a si e relação ao Ser pela estrutura ontológica (CM, p. 512). Mas se a relação mesma é *drama*, essa relação implica não apenas o estar-aí, mas seu desdobramento como ser, isto é, como aventura individual. Relação plural no seio da imanência, essas variantes dialéticas configuram o *mesmo* em sua determinação singular, subsumindo o mundo e denotando dessa relação uma qualidade fundamental como mundo, o irredutível histórico.

Deste modo, o *mesmo* que denotava o ser como indivíduo, mostrou que sua constituição não é dada, nem in-variável por uma negatividade que é a intencionalidade, mas subsumida pela vivência que passa a denotar *este* indivíduo, pois “a vivência leva a reconhecer que há algo *en dessous*, da consciência” (BORNHEIM, 1998, p.20). Por um lado a aventura que era requerida para a inteligibilidade do indivíduo se mostra mais manifesta, na medida em que passa a coadunar com a existência dele enquanto *fazer*. Por outro, introduziu-se o problema da multiplicidade para além do indivíduo, uma vez que ao se constituir como singularidade, a multiplicidade não pode mais fazer menção apenas ao problema metafísico do outro, ou a uma ontologia do múltiplo, mas deve se reportar à História como sua condição concreta de possibilização de tais indivíduos e reafirmação da finitude e diferença, ou irredutível histórico. O indivíduo se torna assim não um ser regido pelo princípio de identidade, mas centro centrípeto de uma multiplicidade existencial cujo tecido das vivências é a tessitura mesma do processo de finição. Nesse caso, se o mundo é um horizonte de possíveis, a radicalização e

intensificação e modificação de um possível exige não uma multiplicidade interna devido à condição de abertura permanente da totalidade, mas sua determinação exterior com relação ao campo de possíveis. Nesse caso, o fato de um possível se definir enquanto tal exige sua negação também externa, na medida em que ele *é isto e não aquilo*, tal como a definição ontológica da consciência a requeria como outra que não o ser. A Época é um múltiplo cuja unidade é processo da mediação dos indivíduos pelo campo prático plural. Assim, mesmo se é “a partir do projeto fundamental que pode ser compreendida a pluralidade dos modos de existência” (HUSSON, p. 154) é preciso compreender o estatuto dessa multiplicidade, não apenas ante a mesma consciência que assume essas diversas formas, mas às múltiplas consciências que pululam o mundo com uma infinidade de homens possíveis. O problema agora é não compreender a heterogeneidade como facticidade e o real como possibilitação, mas também como transcendência, isto é, no seio plural do mundo, *encontrar* o outro na finitude do finito. Se o problema era como elucidar a finitude do finito por uma aventura, aventura que denotava uma *infinidade de homens possíveis*, dado que o real e a aventura são possibilitação cuja multiplicidade interna denota sua irredutibilidade mesma, é preciso agora dar conta dessa pluralidade de homens possíveis, isto é, como o campo múltiplo conflui para determinação da finitude e sua possibilidade de elucidação.

2.2 O múltiplo e a totalidade

Nossa abordagem partiu do ser enquanto aventura individual, sendo essa sua condição finita e sua inteligibilidade. Ao pensar não o seu ser, pura contingência, mas a sua inteligibilidade como desdobramento fáctico de *uma* vida, observou-se que é preciso admitir o estatuto de perda como constituinte seu e não como sua morte transcendental. Nesse sentido, a ideia mesma de vivência afirmava a assunção da heterogeneidade na consciência não enquanto conteúdos imanentes, mas como constituição fáctica necessária à composição singular da individualidade enquanto aventura. Por conta disso, a alienação da consciência, seja pelo em-si, seja pelo imaginário ou qualquer outro ato da consciência, não se mostrava como fator de desespero e *infelicidade*, mas uma condição própria da sua finitude pois esta passava a adquirir um peso positivo e não mais negativo tal como as primeiras obras denotavam. Assim, a perda da consciência ante o transcendente não é sua destruição uma vez que

ela não deixa de ser consciência, portanto, de ser livre. O padecimento ante o transcendente é *intensificação* do mesmo enquanto se força uma identidade que não pertence ao para-si, que não se consolida como absoluto pois, em último caso, não *há* ser salvo sob o modo da nadificação do ser. Da mesma forma, por mais que seja absoluto esse *nada* que é a consciência, ele não permanece homogêneo a si senão como possibilidade permanente *de outro*, mas não enquanto estado puro, uma vez que um *nada* absoluto sem se lançar à diversidade do transcendente não traz nenhuma diferença qualitativa numa vida, portanto, não se singulariza, se faz como *nada geral*, o que seria absurdo.

O problema era que essa dialética interna à consciência denotava sua perda como fator transcendental sucumbindo-a ao transcendente que, ao invés de anular sua liberdade, o que é impossível, impossibilitava sua possibilização, isto é, sua diferenciação ante sua existência mesma, findando-a num círculo vicioso do mesmo sob o mesmo e não sob a diferença onde, por fim, tornava a finitude um bloco de ser opaco de modo a relegar a existência ao absurdo. Nesse sentido nada havia do porque se debruçar sobre a finitude do finito. Ante isso, a ideia de vivência se mostrava imperiosa porque implicava inúmeras dialéticas que se totalizam segundo uma espiral que é a própria vida do indivíduo, lhe denotando uma riqueza que não é somente transcendental, mas que corresponde à dimensão mesma da sua finitude.

Ora, uma vez que a existência vai além da sua *mesmidade*, ou melhor, que essa *mesmidade* é uma dialética de totalizações, essas operações dinâmicas revelam que o problema do múltiplo ultrapassa aquela determinação ontológica expressa como *modo* de nadificação, como Sartre descrevia em *O ser e o nada*, bem como para além da existência do outro, do seu *fato*, pois essa *mesmidade* se torna uma reclamação da diferença. Em outras palavras, se se quer que a consciência não sucumba ao mesmo, que ela realize sua condição própria de possibilização é preciso que na sua constituição dialética ela reclame o múltiplo como compilação da *sua* diferença. Assim, não sendo apenas totalização, mas totalizações que se operam no seio de uma totalização, seja do indivíduo ele mesmo, seja da sociedade (que no mundo se totaliza não apenas como horizonte mundano – dialética sincrônica, mas como Época – dialética diacrônica), a multiplicidade é fator estrutural da *existência concreta* da consciência, que foge agora da rarefação dos princípios dualistas que implicam ontologicamente o indivíduo (e que remetiam mais ao fenômeno tal qual as formas da *Gestalt*) e se complexa como vida num pululamento das consciências, dos transcendentais, e dos outros, a se ordenam

segundo a singularização da finitude. Deste modo, há uma multiplicidade inerente à consciência cuja síntese remete à intencionalidade que retém o fluxo difuso dela, e uma multiplicidade externa que remete ao transcendente que, como veremos, só pode se dar por uma multiplicidade de “istos”, além da existência do para-outro que remete a uma subjetividade para além da objetividade do em-si. Deste modo, qualquer apreensão da consciência se dá por essa modalidade da multiplicidade que ora remete a sua constituição enquanto fluxo diferencial, ora ao exterior diversificado, e ora às miríades de *outras* “consciências”.

Essa fragmentação de consciências não passou despercebida dos críticos da filosofia de Sartre de modo que rendeu a ele a conjuntura filosófica de um “individualismo anarquista” como, por exemplo, o quer Mészáros (p. 193), ou simplesmente de individualismo, como o quer Renaut (1993, p. 232). Nesse caso, o indivíduo seria demarcado por uma *solidão ontológica* onde o isolamento não se daria mediante apenas uma impossibilidade de relação com o outro, mas de seu estatuto ontológico. Desta feita, restariam duas possibilidades interpretativas: a consciência é absoluta e o *Outro* um ser-outro cujo ser mesmo me escapa, o que complica a ideia de mundo como mediação e o codifica como horizonte de separação ontológica e não apenas ôntica onde a unidade denota uma multiplicidade negativa na qual os outros são impossíveis; ou o enraizamento comum do qual eu sou um particular tal qual o Outro e o mundo aparece com um estatuto transcendente próprio que se estende ao outro, nesse caso, mediador da separação ôntica cuja multiplicidade se opera no seio da unidade ontológica, dando a esta multiplicidade o caráter derivado de uma estrutura secundária e também negativa, já que não é motivo de síntese, senão de negatividade.

Diante disso, vemos agora que a questão da multiplicidade se torna determinante porque demarca não apenas essa *solidão existencial*, mas o aporte ontológico da negatividade enquanto transcendência na imanência, pois nos conduz a problemas ontológicos que ultrapassam a esfera do *ser-todo* ao qual subjaz a multiplicidade. Nesse caso, é ao ser-todo, forma tomada por essa solidão ontológica, que devemos inicialmente investigar para assim compreender a possibilidade de se superar tal aporia.

Sartre em *O Ser e o Nada* anuncia como seu propósito uma teoria geral do ser (EN, p. 33 e 470) onde o em-si e o para-si são compreendidos como duas modalidades do ser (EN, p. 669). Esses modos segundo os quais o ser se manifesta enquanto *causa sui* determina a sua compreensão como *quase-totalidade* na esfera de uma imanência de si a si que é o indivíduo. Ante isso, o mundo não passava do resultado da tensão dessas

modalidades não possuindo, então, um estatuto próprio, pois era o resultado da nadificação, modo de ser do indivíduo como ser-no-mundo e o modo pelo qual *há* coisas. Isso remonta à questão antes discutida da *quididade do mundo* que exigia a sua positividade. Ora, se o para-si não é *uno* mas unificação e totalização de forma que o mundo é o resultado e reflexo dessa mesma totalização, então é preciso asserir que o mundo não é nem hipóstase da consciência, tal como o múltiplo processado do uno, nem uma esfera unitária independente, uma espécie de *outro* ser, numericamente uno tal qual eu, mas sem relação alguma para além de si. Ora, o mundo, como observado, resultado da condição própria da existência, só pode ser com referência a essa unificação que é o para-si. Mas o que o para-si unifica não é senão o múltiplo disperso e sem unificação própria, pois, como visto, a realidade não é o Espírito em seu desenvolvimento, mas a contingência pura, cuja exterioridade de indiferença faz da multiplicidade uma realidade amorfa, de modo que o para-si como negação opera nessa negação interna a afirmação do ser: “na quase-totalidade do Ser, a afirmação *ocorre* (*arrive*) no Em-si: a única aventura do Em-si é *ser afirmado*” (EN, p. 253); mas o que se afirma não é o Ser em geral na sua identidade de indiferença, senão, na individualidade, a negação como determinação singular se torna a afirmação da diferença. Por isso mesmo não se trata de voltar à clássica questão do uno e do múltiplo, e da processão do segundo pelo primeiro, mas da determinação dessas categorias ante as duas modalidades de ser possível e de como a diferença se torna assunção positiva na imanência sem cair no problema seja do idealismo, seja do realismo.

Com efeito, “o desvelar do em-si é originariamente o desvelar da identidade de indiferença” (EN, p. 232). Mas, se o Ser é contingência e sua indiferença está para além de toda individualização, a individualização se torna afirmação positiva sem denotar um ser absolutamente outro, senão como diferença, em outras palavras, devemos, para manter a tessitura dos princípios, aferir que o desvelar do para-si só pode ser o da identidade de diferença, não a separação entre sujeito e mundo, mas condensação unitária deles na finitude; diferença essa conduzida pela negação, seja como fenômeno, seja como prático-inerte, seja como vida que se desdobra. Desse modo, não há porque querer compreender o ser como totalidade, uma vez que a falta dessa totalidade não conduz ao absurdo e irracional, pois a totalidade se torna categoria intangível e limitativa, mas não apreensiva por si como condição de apreensão do próprio Ser. Primeiro porque sua apreensão exigiria que a finitude mesma se desfizesse, portanto, o ser como consciência; segundo porque exigiria uma condição de percepção exterior que

é impossível, isto é, o colocar-se *fora* da totalidade, como já discutimos no primeiro capítulo. Assim, transcendentemente a apreensão da totalidade é absurda, justamente porque a engloba numa totalidade *outra*, e assim *ad infinitum*; e a apreensão imanente é impossível porque os limites só aparecem na minha própria finitude, *como* minha própria finitude, mas para a qual é exigida a abertura para a possibilidade da percepção.

Não obstante, o ser é totalidade, mais precisamente *quase-totalidade*, onde o em-si e o para-si são pensados como esboço dessa totalidade, ainda que ela seja *irrealizável* mas seja real como idealidade ou valor, o em-si-para-si. Em todo caso, a totalidade não pertence ao ser, seja pela indiferença mesma do ser, seja porque ela é pensada apenas a partir do para-si e da cisão. É o que reclama Barbaras (2002, p. 18) quando pensa a questão da falta como desejo e infere que Sartre “*situa a totalidade do lado do acontecimento antes que do Ser*”, o que, para ser coerente à sua teoria do desejo, dever-se-ia “inverter essas premissas metafísicas situando *a totalidade do lado do ser e a cisão do lado do acontecimento absoluto*”. A totalidade como pertencente ao para-si enquanto esboço de fundamento absoluto ratificaria ainda mais a separação entre em-si e para-si e a impossibilidade de se apreender a totalidade senão como *quase-totalidade*, como fantasma da totalidade irrealizável ou Deus:

Tudo se passa como se o mundo, o homem e o homem-no-mundo não chegassem a realizar mais do que um Deus faltado. Tudo se passa, portanto, como se o em-si e o para-si se apresentassem em estado de *desintegração* em relação a uma síntese ideal. Não que a integração jamais *tenha tido lugar* algum dia, mas precisamente o contrário, ela é sempre indicada e sempre impossível. É o perpétuo fracasso que explica a indissolubilidade do em-si no para-si e, ao mesmo tempo, sua relativa independência. Igualmente, quando é rompida a unidade das funções cerebrais, produzem-se fenômenos que apresentam uma autonomia relativa e, ao mesmo tempo, só podem manifestar-se sobre fundo de desagregação de uma totalidade (EN, p. 671)

Nessa ponto já estamos a mercê das hipótese da metafísica que, como discorrido no primeiro capítulo, não ultrapassam esse nível hipotético. Ora, mas é justamente a falta dessa totalidade que faz da realidade não mais um momento do Espírito, mas um lapso do ser, seu “esforço abortado para alcançar a dignidade de causa-de-si” (EN, p. 671). Mas se a totalidade não pertence ao ser de modo que o fenômeno enquanto totalidade homem-no-mundo não altera a realidade do ser, a diferença mesma requerida pelo para-si como ser que é possibilização e historialização não é uma diferença que corresponda a uma alteração a essa indiferença do ser, de modo que o acontecimento não é uma processão do ser, mas a condição resultante das relações estabelecidas por

seus modos, isto é, enquanto conjuração própria da finitude. Por isso, é ao acontecimento que se dá a irrupção da totalidade e mesmo, como veremos, da unidade e da multiplicidade.

Se o acontecimento do ser é a irrupção da totalidade haveria, então, uma incongruência entre totalidade ontológica e totalidade fenomênica, de forma que só a totalidade fenomênica é que seria propriamente totalidade porque se assenta na relação sintética homem-no-mundo⁷⁶. Isso exigiria, segundo Barbaras (2002, p. 13), que essa ontologia ausente da totalidade no ser reclamasse “uma outra ontologia, ou uma outra metafísica” que situasse a totalidade no ser. As conclusões, então, são negativas: “ora, faltando ao Ser, a totalidade não pode ser, e não podendo ser, ela não pode ser verdadeiramente constitutiva do para-si” (BARBARAS, 2002, p. 18). Nas *conclusões* de *O Ser e o Nada* Sartre afirma que para que um existente seja considerado uma totalidade “é preciso que a diversidade de suas estruturas seja mantida em uma síntese unitária de tal forma que cada uma delas, encarada à parte, não passe de um abstrato” (EN, p. 670). Mas essa totalidade, ainda que denote a condição ontológica da realidade, em nada responde sobre a existência pois para Sartre “não faz diferença para a ontologia considerar o para-si articulado com o em-si como uma *dualidade* seccionada ou como um ser desintegrado” (EN, p. 672), sendo, portanto, a categoria da totalidade, caso pertencesse ao ser, uma dimensão metafísica e não ontológica nem fenomenológica; mas metafísica de tal forma que nada nos diz sobre a totalidade singular do fenômeno senão que ela é tal qual é, dada a inferência direta da contingência do Ser. Assim, a totalidade reenvia ao ser, o ser a contingência e esta (enquanto exterioridade de indiferença) ao fenômeno enquanto totalidade nadificada, *ocorrência* imanente como reordenamento dessa exterioridade em *um sentido* possível do ser, que na concretude, alude à diferença singular. O fenômeno é o sentido do ser, e só aqui, em seu sentido, o ser se faz total, mas totalidade que já escapa ao próprio ser pela abertura que ela necessita. Essa abertura não é outra que a singularização.

⁷⁶ Nesse sentido, é apenas porque o fenômeno se apresenta como totalidade que é hipostasiado o ser como totalidade, além de que sendo o mundo resultado da mediação entre o ser e o nada, sendo o nada totalidade destotalizada e o mundo totalidade totalizada, o Ser só pode ser compreendido como que reflexo dessa mesma totalidade: “O para-si, que se mantém frente ao ser como sua própria totalidade, sendo ele mesmo o todo da negação, é negação do todo. Assim, a totalidade acabada, ou mundo, revela-se como constitutiva do ser da totalidade inacabada pela qual o ser da totalidade surge ao ser. É por meio do *mundo* que o para-si faz-se anunciar a si mesmo como totalidade destotalizada, o que significa que, por seu próprio surgimento, o para-si é revelação do ser como totalidade, na medida em que tem de ser sua própria totalidade de maneira destotalizada” (EN, p. 217).

Parte disso se deve à condição de que não há uma correlação absoluta entre as duas modalidades, pois o ser é independente da fenomenização que ocorre sobre ele, donde se segue que o para-si sem o em-si é abstrato, mas não o em-si. Isso demarca não somente que eles não correspondem a uma totalidade, mas que a totalização do para-si nada deve ao em-si como seu constituinte senão pelo fato mesmo de se afirmar como diferença sobre sua indiferença, isto é, se singularizar como nadificação do ser *individual*. Novamente o jogo dos princípios se torna insuficiente e só pode resultar num abstracionismo que não encontra razão de ser no fenômeno, totalidade concreta e diferenciada, cuja dimensão denota não esses princípios como gêneros supremos (EN, p. 667), mas modalidades cuja forma denega a generalidade à mercê da finitude mesma. Isso porque o que se nadifica não é o ser em geral, mas o em-si **singular e individual** (EN, p. 666, negrito meu), pois, como vimos, a contingência é inapreensível, assim como essa indiferença do ser, porquanto, se dando na facticidade, esse ser só pode se dar singularmente, de forma que tal apreensão do Ser na sua suposta totalidade indiferente só sentimo-la em raros fenômenos de *quase*-indiferença, como o tédio. *Quase* porque o fenômeno tédio é fenômeno, isto é, consciência *de*, portanto, não é a indiferença do ser que se faz presente, mas o fenômeno mesmo *quase*-desnudo da sua diferença. Assim, negativamente o *quase* da *quase-totalidade* denota a impossibilidade da totalidade, positivamente ela demarca a negação imanente ao ser, que, na sua determinação, é condição da sua afirmação, ou seja, da diferença sobre a indiferença, antes mesmo de se pensar a totalidade, ou de uma totalidade para além da imanência. Nesse caso, se se pensa, ainda que hipoteticamente o ser como contingência, já que essa contingência nunca é dada absolutamente, não é a totalidade, o uno e o múltiplo que os princípios denotam, e que remetia à solidão ontológica, mas a diferença e a indiferença do ser no jogo da existência. O *quase* da totalidade não é senão esse lastro irrevogável de *nada* pelo qual o ser se nadifica e que se *afirma* sobre o ser como *diferença*.

Nesse caso, a totalidade é condizente ao fenômeno, mas isso deveria supor que se o acontecimento opera essa totalidade, totalidade essa que não é a dimensão própria do ser, nem do *ser-todo*, ela então não passa do resultado da nadificação do ser como limite finito e negativo dessa mesma totalidade: “é justamente por isso que a totalidade nada acrescenta ao ser, pois não passa do resultado da aparição do nada como limite do ser” (EN, p. 217). Por isso, se Barbaras (2005, p. 136) aferiu que por partir não da fenomenalidade, mas de sua reconstituição mediante uma relação de ser, a fenomenologia de Sartre deveria ser considerada uma “fenomenologia sem fenômenos”,

é preciso reconduzir o discurso à multiplicidade do fenômeno e garantir que uma fenomenologia condizente não à generalidade hipostasiada do ser, mas à vida concreta, deve revelar o acontecimento como *este-acontecimento-aqui*, ou seja, não uma singularidade abstrata, mas o fenômeno enquanto singularidade concreta indicada no indivíduo como polo da aventura do ser; nesse caso, trata-se sim de uma fenomenologia que expressaria fenômenos, mas cujo fenômeno por excelência é *uma vida, aventura individual*, e não fatos ou essências, e mesmo o próprio ser. Por isso que a ambiguidade da ontologia sartriana se deve à radicalidade que essa ontologia quer operar, seja voltando-se à concretude, seja se aludindo à metafísica. No fundo a fenomenologia não se radica em ontologia senão enquanto essa é condição própria de explicitação da finitude, mas nesse caso, ela já não pode ser somente uma ontologia. Daí que se vê na encruzilhada difícil entre descrição empírica e hipótese metafísica. Poderíamos, é claro, dizer que não se trata de um caminho *ou* outro, como o quer Thana Souza (2012, p. 160), ao afirmar que não se trata mais do infinito-finito, mas do “infinito no finito”, como Sartre mesmo alude na *introdução* de *O ser e o nada*, ou mesmo dizer como Jeanson que é uma ontologia direcionada à prática, mas, como já demonstramos no primeiro capítulo, apenas a assunção da dialética e da matéria é que permitiria que isso ultrapassasse o plano idealista de tal fenomenologia, como Sartre mesmo reconheceu mais tarde em sua vida⁷⁷. Por isso, se há uma fenomenologia em Sartre, essa fenomenologia é a do indivíduo singular, concreto, datado: *uma finitude*. Assim, se a ontologia revela uma estrutura geral do fenômeno, ela remete também, na medida que a condição própria desse fenômeno é a finitude e não a generalidade, à multiplicidade ôntica que ele denota como condição de sua descrição própria. Como observado, a multiplicidade é uma condição para o fenômeno enquanto tal e uma vez que não há totalidade, a singularidade não corresponde à totalidades fechadas e incomunicáveis, mas singularidades cujo ser demarca uma facticidade evanescente da indiferença a uma totalidade que não apaga a multiplicidade do *isto* mas é condição da sua afirmação.

As *conclusões* de *O Ser e o Nada* não discutem o problema da multiplicidade devido ao tratamento que este já recebera no decorrer da obra, qual seja, a de uma determinação própria da negatividade. Diferente do *ser-todo* que aparece hipostasiado

⁷⁷ Os esforços de Sartre em manter e forçar a unidade entre ontologia e história não são suficientes *per se*. Seria preciso, como o coloca Barbaras, uma outra metafísica, ou uma outra fenomenologia, que desse conta de expressar fenomenologicamente a metafísica na história. Hipótese sempre insuficiente em Sartre, que nos leva a forçar suas possibilidades a partir do que há, isto é o que procuramos nessa tese, do que forçar uma unidade que é sempre indicada mas sempre impossível.

como um Deus faltado que constitui o sentido da existência, a multiplicidade é fator exclusivo da negatividade, de modo que não há multiplicidade sem negatividade. Por conta disso ela é subjugada ante às discussões do *ser-todo*:

Pois a totalidade só pode vir ao ser pelo para-si. Uma totalidade, com efeito, supõe uma relação interna de ser entre os termos de uma quase-multiplicidade, da mesma forma que uma multiplicidade supõe, para ser esta multiplicidade, uma relação interna totalizadora entre seus elementos.; é neste sentido que a própria adição é um ato sintético. A totalidade só pode vir aos seres por um ser que tem de ser, na presença a eles, sua própria totalidade. É precisamente o caso do para-si, totalidade destotalizada que se temporaliza num inacabamento perpétuo. É o para-si na sua presença ao ser que faz com que haja *todo o ser*. Com efeito, entendemos bem que *este* ser determinado só pode ser definido como *isto* sobre um fundo de presença de *todo o ser*. (EN, p. 216)

Mas se a totalidade não pertence ao ser e a multiplicidade pressupõe a negatividade, deveríamos também aferir que não há negatividade sem multiplicidade. Ora, em *O Ser e o Nada* Sartre sempre constrói a imagem do fenômeno análoga à imagem das teorias da *Gestalt* onde o *isto* ganha seus contornos mediante o fundo na medida mesma em que o fundo é condição de evidência de um *isto* qualquer. Isso se adequa à totalidade de forma que encobre a multiplicidade que o fenômeno mesmo implica além de dispensar a condição de ser que não só é temporalidade mas é *temporalizado* pelo desdobramento mesmo de uma vida⁷⁸. De fato, o fator da multiplicidade deveria trazer uma nova perspectiva ao fenômeno que Sartre não explora devido à correspondência do fenômeno com a forma da *Gestalt*, tal como ele mesmo irá requerer na *Crítica* dada a complexidade do mundo circundante e sua positividade. O fato é que tratando o fenômeno sobre essa forma, o fundo aparece como “totalidade indiferenciada” (EN, p. 44) à margem da minha atenção que destaca determinado *isto* e faz da própria relação entre o *isto* e o *todo* “uma relação de exterioridade” (EN, p. 219). As relações de exterioridade são compreendidas por Sartre tal qual a indiferença do ser, de forma que a relação de exterioridade seria uma *quase-relação* cuja dimensão vem pela infinitude suposta pela totalidade fundo do fenômeno. Essa infinitude como horizonte de transcendência na imanência demarca na negatividade da transcendência

⁷⁸ Neste ponto, em *O Ser e o Nada*, Sartre mantém uma perspectiva idealista porque não reconhece ainda a *relativa* autonomia do mundo, pois mesmo sendo o fenômeno a totalidade homem-no-mundo, mundo aqui, na medida em que toda determinação é negação, apaecer como totalidade evanescente, não sendo “jamais uma síntese real, mas limitação ideal, obtida pelo nada, de uma coleção de *istos*” (EN, p. 219). Esse caráter, como observado, será superado pelas reflexões posteriores de Sartre que, nesse caso, corroboram nossa tese sobre o fator positivo da multiplicidade na medida em que é por ela que a negatividade implica a diferença.

essa indiferença enquanto exterioridade, cuja multiplicidade é suposta mas não associada ao ser todo, que só se torna tangível pelo fenômeno na *quase-totalidade*. A totalidade se escapa por esta negatividade, e faz do um mundo um fenômeno de *quase-diferença*, *quase-imanência*. Aqui a tensão da negatividade dá todo o contorno da totalidade aberta e da dimensão múltipla que a compõe.

Por isso, não é que Sartre não considere a multiplicidade, mas apenas que ele a subjuga à totalidade⁷⁹. Pois ele reconhece que a totalidade do fenômeno não *aparece* como indiferenciada (até porque o *aparecer* já é *diferenciação*) porque já se dá como mundo e o mundo fenomênico e fáctico “parece sempre prestes a abrir-se como uma caixa para deixar aparecer um ou vários “istos” que *já eram* – no âmago da indiferenciação do fundo – aquilo que são agora como forma diferenciada” (EN, p. 219). Facticamente os *istos* e, sobretudo, o prático-inerte mantém uma continuidade para além da indiferenciação do ser. Pois, tal como elaborado em *O Ser e o Nada*, ou um isto é relacionado *atualmente* por um para-si, ou ele se perde na exterioridade de indiferença, que não é simplesmente uma desconstrução do espaço⁸⁰ empírico, mas uma condição ontológica que constitui o fenômeno enquanto tal. Assim, a determinação do *isto* é

um *nada* que, a título de estrutura interna, não pertence à coisa nem à consciência, mas cujo ser é *ser-citado* pelo para-si através de um sistema de negações internas nas quais o em-si se revela em sua indiferença a tudo aquilo que não seja si mesmo. Conforme o para-si faz-se anunciar pelo em-si aquilo que não é, ao modo da negação interna, a indiferença do em-si, enquanto indiferença que o para-si tem de não ser, revela-se no mundo como determinação (EN, p. 222).

A determinação do mundo enquanto mundo não pode ser só uma determinação de unidade, mas é ela mesma múltipla, pois, do contrario, a facticidade não seria senão a relação a um bloco de identidade, a *um* ser, o que seria contraditório à própria liberdade, isto é, a possibilidade de se segregar o *nada* do ser, visto que é sempre de um ser para outro que a consciência se possibilita, e não com relação à esse nada absoluto. Nesse caso, o para-si não se relaciona ao em-si singular e individual senão como sendo

⁷⁹ “Sartre não está alheio à multiplicidade que compõe o objeto de sua análise; no entanto, compreende que o múltiplo apenas pode fazer sentido caso se constitua como um todo. Essa exigência se aplica devido ao *método progressivo-regressivo*, afinal, o sentido da *análise* se encontra na *síntese*, isto é, a partir do existente apenas se justifica a totalização dialética. A totalização é responsável pela organização e unificação da pluralidade, e ela apenas se possibilita num cenário humano” (DONIZETTI, p. 216).

⁸⁰ Assim, o mundo, como correlativo de uma totalidade destotalizada, aparece como totalidade evanescente, no sentido de que jamais é uma síntese real mas limitação ideal obtida pelo nada de uma coleção de *istos*. Assim, o contínuo como qualidade formal do fundo deixa-o parecer o descontínuo como tipo da relação externa entre o isto e a totalidade. É precisamente esta evanescência perpétua da totalidade em coleção, o contínuo no descontínuo que nos chamamos espaço (EN, p. 219).

mundo, isto é, *conjunto de seres* na totalidade do fenômeno que é a existência não apenas como ser-no-mundo, mas do indivíduo *vivendo* como *ser-no-meio-do-mundo*, existência fáctica; fazendo, assim, da diferença a irrupção da multiplicidade do mundo, a *desordem ocorrida* no seio do Ser⁸¹. Mas é justamente porque é do para-si que vem a unificação que o fundo permanece ainda como exterioridade indiferenciada, pois

esta desvela-se a mim pelo fato de que a negação que sou é uma unidade-multiplicidade, mais que uma totalidade indiferenciada. Meu surgimento negativo ao ser fragmenta-se em negações independentes que só tem como nexos entre si o fato de serem negações que tenho de ser, ou seja, que tomam sua unidade interna de mim, e não do ser (EN, p. 226)

Assim, os *istos* na sua multiplicidade se sintetizam primeiramente por serem negações que remetem ao para-si como polo unificador por ser ele mesmo *nada* mas cuja dimensão é projeto de ser, sendo então, a transcendência que dá o sentido mesmo à imanência. Nesse caso, sendo unidade-multiplicidade, o para-si unifica o todo do ser como mundo numa multiplicidade de *istos* que originariamente possuem a negação como condição de determinação, mais que a materialidade selada como prático-inerte. Sartre ainda pensa a situação isolada em *O Ser e o Nada* e apenas na *Crítica* a insere numa *aventura mais ampla*, daí a ideia de *alargamento da situação* proposta por Donizetti. Daí, também, que sem a historialização a negação seja apenas “um nexo categorial e ideal que eu estabeleço entre eles, sem os modificar no que quer que seja, sem os enriquecer ou os empobrecer da menor qualidade” (EN, p. 211), pois o que se tem aqui é a determinação do transcendente como objeto⁸², mas objeto *qualquer*, numeração tal que corresponde apenas a adição indiferenciada e não singularizada de vários *istos* quaisquer; em suma, estrutura geral e abstrata, e não como *este-objeto-aqui* na conjuntura de uma situação singular confluyente ao mundo como pluralidade situacional, como posteriormente assumirá, tal como a noção de acontecimento⁸³ em *Defesa dos Intelectuais*:

⁸¹ “mas é assumindo o próprio dado que ela será significativa, propondo-se desse modo a transcender seu exílio no meio de um em-si indiferente” (EN, p. 553). Mas esse dado não sustenta nada, nem seu “exílio de indiferença”, tudo recai sobre o para-si. A isso Sartre denomina de “estrutura primitiva da situação” pois antes mesmo do para-si não *havia* nem *isto*, nem *aquilo* nem *aqui* “ao mesmo tempo em que a liberdade é transcender *deste dado-aqui*, ela se escolhe como sendo *este* transcender-*aqui* do dado” (EN, p. 553)

⁸² “é impossível para mim ter qualquer experiência do objeto, como objeto distinto de mim, sem constituirlo como objeto” (EN, p. 212).

⁸³ Com relação a isto em *O Ser e o Nada* o que se sobressalta é a noção de ante-historicidade: “Também meu ser-para-outro, tal como o surgimento ao ser de minha consciência, tem o caráter de acontecimento absoluto. Uma vez que este acontecimento é ao mesmo tempo historialização – pois eu me temporalizo

um fato que carrega uma ideia, quer dizer, um universal singular, porque *limita* a ideia carregada, em sua universalidade, por sua singularidade de fato *datada e localizada*, que tem *lugar* a um certo momento da história nacional e que a resume e a totaliza, na medida em que é seu produto totalizado (DI, p. 37).

Há, assim, uma determinação diferente na noção de acontecimento tal como colocada em *O ser e o nada* como *ato ontológico* e a assumida depois do “encontro” com a História. Só ali a fenomenologia encontra o seu fenômeno próprio. Deste modo, em *O Ser e o Nada* se tem a determinação do *isto* possibilitado pela negação, mas negação que pressupõe ser múltipla: a negação não é uma forma abstrata, mas diversificada pela maneira mesma com que se dá em cada ato singular. Do contrário, a alienação seria insuperável e a consciência não seria livre, ou não se reconheceria enquanto tal, dado que a segregação não só ocorre necessariamente sobre *um outro*, como este não é um *isto* qualquer, mas sim determinado. Essa determinação revela que o acontecimento absoluto só pode se dar como acontecimento histórico, donde se resulta que na finitude mesma desse acontecimento denota o fenômeno como totalidade histórica, mas totalidade que não remete à fatos históricos ou objetos, mas às vidas que os totalizam na sua totalização vivida⁸⁴, tal como o exemplo de Valéry no primeiro capítulo.

Ora, daí que essa determinação negativa do *isto* teria um peso positivo próprio da determinação: “toda revelação de um caráter positivo do ser é a contrapartida de uma determinação ontológica do para-si em seu ser, como negatividade pura” (EN, p. 215). Assim, o para-si só pode ser essa negatividade fazendo do ser positividade, o que implica dizer que está para além de uma abstração ou da hipótese de uma constituição idealista da realidade. Mas temos que cuidar para que essa afirmação do ser enquanto diferença, não seja simplesmente reconhecimento numérico mas ainda assim indiferenciado dos istos⁸⁵. Afirmar o ser não é apenas determina-lo numericamente pois

como presença ao outro – e condição de toda história, vamos denomina-lo por historialização ante-histórica” (EN, p. 322). Ante-histórica não no sentido de um tempo anterior à história, “mas que faz parte desta temporalização original que se historializa e torna a história possível” (EN, p. 322). Posteriormente, o que Sartre passa a ressaltar é não essa condição ante-histórica, mas a História mesma.

⁸⁴ “o cenário humano é o campo específico que totaliza a pluralidade, mas a totalização está sempre em curso; ainda que o objetivo almejado seja a totalidade, apenas são alcançadas totalizações parciais e deficitárias, porque a totalidade se define ontologicamente por um ser que não é a simples soma de suas partes. Por exigir reconhecer-se inteira e em cada uma de suas partes e necessitar de contato consigo mesma na relação entre suas partes e na relação dessas partes consigo, a totalidade apenas existe no âmbito do imaginário. A totalidade é correlata de um ato de imaginação e é, ao mesmo tempo, o objetivo almejado das totalizações presentes” (DONIZETTI, p. 216)

⁸⁵ Isto é, temos que cuidar para que não se torna estrutura *quantitativa*, que nada mais é que uma modalidade da própria negatividade: “porque a indiferença do ser é *nada*; não podemos pensa-la ou sequer percebê-la. Significa pura e simplesmente que a nadificação ou as variações do *aquilo* não podem

este ainda o mantém sobre o fundo da exterioridade de indiferença. Nesse caso, a afirmação de um *isto* é a afirmação do *isto* num fundo que é ele mesmo um complexo de *istos* relacionados como *situação*, ou seja, uma conjuntura específica e múltipla, do contrário o fenômeno se dispersa em *istos* sem relação, o que implica não apenas tornar o fenômeno abstrato, mas comprometer a finitude em sua condição singular. Por isso, a determinação é “como **certa maneira insubstituível** de não ser *este* ser; e tal determinação absoluta, determinação da qualidade como perfil do isto, pertence à liberdade do para-si” (EN, 224, negrito meu). Mas essa *certa maneira* não é senão postulada pela escolha original de cada para-si na sua determinação singular. Com efeito, esta determinação singular aparece como “**uma** aventura individual” (EN, p. 644, negrito meu). Essa unidade não demarca numericamente o ser em uma quantidade indiferenciada, mas o *um* do ser não é senão a concordância com a condição de finitude, que só pode demarcar uma realidade *insubstituível*, de modo que a finitude do ser, ainda que demarque ontologicamente a separação dos para-sis, a distância da relação, a impossibilidade da mediação do mundo, se consolida enquanto perspectiva real e finita. Nesse sentido, o ser é finitude, sem mais. Fica portanto, relegada ao absurdo a ideia metafísica de que há *seres* ou particulares sobre gêneros universais, pois a finitude demarca a singularidade e não a particularidade, e é singularidade porque se faz diferença sobre o fundo indiferenciado do ser, de modo que “se a realidade-humana fosse pura consciência (de) ser negação sincrética e não-diferenciada não poderia determina-se a si mesma, e, portanto, ser totalidade concreta, embora destotalizada, de suas determinações” (EN, p. 218).

Assim, o monismo de Sartre se mostra forte por conta do abstracionismo que alguns momentos da sua reflexão indicam, onde se relega a dimensão fáctica do fenômeno e sua singularidade e se sobressalta a estrutura ontológica no nada sobre o ser, ou do fenômeno como imagem tal qual as formas da *Gestalt*. Deste modo, é preciso restituir a dimensão singular do indivíduo enquanto finitude possibilitado pela diferença e pela multiplicidade, que, diga-se de passagem, só será mais determinada na *Crítica*, mas que é já pressuposta em *O Ser e o Nada*. Podemos inferir isso com bases em duas condições: a da transcendência enquanto relação singular de ser e da facticidade

absolutamente comprometer os *istos*; nesse sentido, tal negação é somente um *nada* em-si separando os *istos*, e esse nada é a única maneira pela qual a consciência pode realizar a coesão de identidade que caracteriza o ser. Esse nada ideal e em-si é a *quantidade*. Com efeito, a quantidade é exterioridade pura; não depende absolutamente dos termos adicionados, e é apenas a afirmação da sua independência” (EN, p. 227).

enquanto situação, sendo esta nada mais que a unificação singular de uma multiplicidade.

A ideia de transcendência enquanto relação corrobora a nossa perspectiva do outro como fator positivo para a diferença e não como *um* outro ser exterior por sua transcendência, portanto, para a transcendência e para a ideia de que o indivíduo mesmo é expressão do fenômeno, ao invés de postular essências universais ou fatos abstratos. Ora, contra o monismo do fenômeno como imagem da Gestalt, como um *isto* sobressaltado por um fundo, fundo este que Sartre denota indiferenciado tanto com relação a si quanto com relação ao *isto* que se sobressalta, é preciso aferir que o fenômeno é, se se quer manter sua realidade concreta, uma situação. A situação, com efeito, jamais é um fundo indiferenciado, mas é justamente a consolidação dessa singularidade vivida pelo indivíduo, de modo que não há singularidade senão constituída na conjuntura do fundo de uma situação⁸⁶. Na situação é estabelecida um “sistema de relações entre “os” em-sis, ou seja, entre o *plenum* de ser que então se revela como *mundo* e o ser que ela tem de ser no meio desse *plenum*, o qual se revela como *um* ser, como *um* isto que ela tem de ser” (EN, p. 532). Há esse *plenum*, essa totalidade, porque não há como apreender algo sem inseri-lo na própria trama da unificação da situação: “isso porque, escolhendo um fim, escolho ter relações com esses existentes e o fato de que esses existentes tenham relações entre si: escolho o fato de entrarem em combinação de modo a anunciar a mim aquilo que sou” (EN, p. 553). Diante disso, não posso confinar-me ao *um* ainda que a multiplicidade não me seja apreensível também por ser apenas postulada e ser a dimensão mesma dessa infinidade na imanência, já que ela mesma se dá nesse limite do um, que não é mais opaco e afogado na indiferença, mas unificado por mim na minha situação. Isso porque mesmo não sendo a situação a *soma* de objetos, a inserção na trama, de um único objeto, dada sua potencialidade própria (EN, p. 549), pode trazer uma modificação radical à situação⁸⁷ (EN, p. 550), mas que, como já salientado, só pode *aparecer* à consciência entrando na trama desta *mesma* consciência. Destarte, o que muda não é a forma da

⁸⁶ Ora, isso coaduna com a ideia de prático-inerte porque também é descoberta e não apenas constituição: “Assim, o surgimento da liberdade é cristalização de um fim *através de algo dado*, e **descoberta** de algo dado à *luz* de um fim; essas duas estruturas são simultaneamente inseparáveis”. (EN, p. 553 – **negrito meu**)

⁸⁷ Novamente, o fazer pressupõe a heteronomia da consciência se se quer enquanto fazer, sobretudo como *práxis*: “Se estou em condições de poder *fazer* qualquer coisa em geral, é necessário que exerça minha ação sobre seres cuja existência é *independente* da minha existência em geral e, em particular, da minha ação [...] a liberdade, portanto, encerra a existência de arredores a modificar: obstáculos a transpor, ferramentas a utilizar” (EN, p. 551)

situação (unificação), pois as mudanças (que ocorrem ante essa multiplicidade) que descubro é somente sob a condição de ser mudanças “em minha vida”, ou seja, nos limites unitários de um mesmo projeto (EN, p. 598). Ademais, Sartre mesmo assevera que a situação não é nem subjetiva, pois não é a soma de *impressões do para-si*, nem objetiva, pois não é apenas um conglomerado de coisas, mas ele mesmo enquanto *comprometido nas coisas*. Portanto, “A situação é o sujeito inteiro (ele não é *nada* mais do que sua situação) e é também a “coisa” inteira (*não há* jamais nada mais do que as coisas” (EN, p. 594).

O fenômeno se torna consoante à situação na medida em que a situação não é um fenômeno histórico independente, senão expressado pelos modos de vivência que os interiorizam. O fato é que cada objeto enquanto fato social⁸⁸, enquanto prático-inerte traz um lastro de universalidade que é interiorizado. Bem como o universal não é algo que subsiste por si num hiperurânio mas algo que só é dado finitamente e interiorizado finitamente: “O universal ou essência, como eu mostrara (E.N.), só pode aparecer a partir de uma limitação de ponto de vista. O universal ou possibilidade de ultrapassar perpetuamente minha finitude (CM, p. 509). Ultrapassamento que não é outra coisa que a retotalização constante de meu ser enquanto singularização dessa finitude numa radicalidade que a singularidade exige enquanto tal. Pois essa interiorização já passa por um crivo próprio que é a personalidade do indivíduo que vai assimilar segundo seu modo de ser e exteriorizar segundo a escolha própria dele. Os objetos se mantêm ante uma passividade cuja transcendência do para-si os anima ante a possibilização ou não de uma “adição estranha” fazendo da conjuntura desses *outros* fator constituinte da situação enquanto facticidade. Se o fenômeno passa a subsumir essa pluralidade que se unifica ante a situação, o indivíduo é o invólucro dessa multiplicidade na medida mesma em que “cada pessoa realiza apenas uma situação: *a sua*” (EN, p. 595). A situação é eminentemente concreta, pois “decerto, contém e sustenta estruturas abstratas e universais, mas deve ser entendida como a *fisionomia singular* que o mundo nos oferece, como nossa oportunidade única e pessoal” (EN, p. 595).

Ora, em suas análises sobre a ideia de totalidade em Sartre, Meszáros acusava a mesma de ambiguidade. A primeira crítica que ele dirigia a ela era com respeito ao

⁸⁸ “Com efeito, no campo prático-inerte, é a *indiferença* a tônica de nossa (falta de) percepção cotidiana do outro: só o notamos, de fato, quando ele interfere diretamente em nossa vida, nossos interesses, etc. No dia a dia, presos ao modo de vida serial, praticamos efetivamente aquele “solipsismo de fato” pelo qual se definia ontologicamente a indiferença em *O ser e o nada*” (SANTOS, 2014, p. 182)

dualismo que a fraturava segundo seu dualismo imanente, do em-si e do para-si, fazendo dessa distância mesma a sua lei ontológica (MÉSZÁROS, p. 108), de modo que “Sartre, porém, nunca tenta seriamente enfrentar a alternativa monista, pois esse tipo de confronto iria obrigá-lo a tentar justificar suas próprias *suposições*.” (MÉSZÁROS, p. 110). Pois bem, enfrentar a alternativa monista significa confrontar seu pensamento com o problema do uno e do múltiplo, para além desse dualismo imanente que indica uma totalidade ausente, e que Bornheim acusava de resguardar a separação radical. Sem mediação ante o dualismo, o que restava para Mészáros era uma “ontologia de uma *totalidade radicalmente dilacerada*, na qual a mediação é eliminada, com as antinomias necessariamente inerentes a esse dilaceramento” (MÉSZÁROS, p. 110). Ora, desde o início do nosso trabalho sempre se solicitou uma solução possível para isso, cujo método progressivo-regressivo assumindo para si tantas outras formas de conhecimento a fim de consolidar pelas mediações a totalização do saber e da História, revelava o indivíduo mesmo como esse *medium* por excelência. Todavia, Mészáros critica justamente o que aqui procura-se afirmar, a vida como mediação. Se o indivíduo é esse *medium* entre ser e nada, universal e singular, de modo que ele *vive* o universal como particular, Mészáros (p. 121) alude a pseudomediação que tal ideia traz. Isso porque tal ideia evita o que para ele é o verdadeiro problema da mediação: “como é possível viver o universal como particular?”. Segundo ele, seria apenas por “mediações específicas (o que, certamente, requiere a identificação precisa dessas especificidades) e não “vivendo-o” – que é a resposta de Sartre -, o que é incorrer em petição de princípio”. Mas *viver* não é tomar um modo geral pendente de *especificidades* exteriores que mediam o que sou e o que interiorizo de fora como eu. Viver não remete senão a essa singularidade mesma que é a personalidade própria do indivíduo. A mediação é condicionada pela própria finitude porque o universal não se dá senão por essa particularidade que o vive, mas viver para o para-si, como observamos, é interiorizar, imprimir nele a condição própria da Época e do para-si, seja para mantê-lo e prolongar o momento da história, seja para alterar esse mesmo momento, tal qual ele pode ou não acontecer na pluralidade da situação. Portanto, se aludimos a vida como mediação, o indivíduo como mediação, não é simplesmente porque ele *representa* uma estrutura específica, mas é que a vida enquanto finitude irreduzível requiere para si mesma qualquer especificidade, justamente por ser o motor da finitude, isto é, àquilo que confere a especificidade às coisas, mediando as estruturas gerais homem-mundo como *vida singular neste-mundo-aqui*. Tal é o papel fundamental da *qualidade* do para-si com a *qualidade da coisa*:

relação singular. A relação é sempre singular, seja para exteriorizar segundo uma *nova adição estranha*, seja para manter essa mesma estrutura enquanto *éxis* segundo o tempo próprio, tempo este que não é senão expressado por *esta* vida.

Assim sendo, já não podemos falar em multiplicidade de seres, ou o ser como contendo em si, na mediação do mundo, uma multiplicidade de indivíduos, desmistificando a solidão ontológica que o ser como aventura individual nos fazia supor em *O Ser e o Nada* e a aporia que nos encontramos no início da nossa indagação, bem como a suscitada por Mészáros quanto à totalidade dilacerada. A multiplicidade nos parecia supor uma “pluralidade de unidades acabadas”, como se o *um* fosse uma alteridade absoluta a todo existente de modo a calca-lo numa identidade irrelacionável senão por sobre o Ser-Deus como sustentáculo de ambos e mediação última dos existentes, como “consciência-testemunha exterior que realiza sua própria unidade como consciência-testemunha de uma exterioridade de indiferença (esta exterioridade de indiferença das unidades acabadas que é a pluralidade)” (CM, p 163). A exterioridade de indiferença sob a qual os “*istos*” flutuavam em *O Ser e o Nada* esperando pelo ato nadificador a fim de criar suas relações aparecem aqui inerentes e asseguradas por tantas outras relações, isto é, não se perdem por completo na indiferença do ser, pois não são seres acabados, unos, nem dispersos como multiplicidade de “istos”, mas se mantêm ante as relações que são o próprio mundo revelado segundo a conjuntura histórica e mantido por uma inércia mesma do transcendente. O in-diferente aqui é o ainda não projetado ou já disperso da unificação, o que escapa à relação. Inserido ainda na história, o *isto* já não pode trazer o lastro de contingência que a indiferença requer. Cada vez mais no pensamento de Sartre o não tematizado não será indiferente, mas integrado à História, para o qual a contingência apenas intensificará a liberdade enquanto possibilidade histórica, mas não a falta de sentido do objeto, sua opacidade. Eles passam a ser determinados enquanto *relacionados* à História que subjaz à situação particular e a confina no múltiplo para além da exterioridade de indiferença. A indiferença, assim, aparece como um revés da coisa historicamente constituída, a qual é inserida na multiplicidade situacional da Época.

Assim, a unidade e a pluralidade supõem originalmente um ser que realiza a unidade e a pluralidade no Ser, isto é, que seja ele mesmo sua própria relação. Portanto, o Ser não é antes do surgimento da falta, nem uno nem múltiplo. Não que ele seja *outra coisa* mas simplesmente porque um ser só se manifesta como um ou como plural com a aparição do “há”. Nós poderíamos opor à teoria da unidade progressiva a coesão do Em-si. Mas este não é

unidade – pois a unidade supõe justamente a diversidade – ela é pura densidade ou compressão. É precisamente a descompressão que, criando o recuo, produz ao mesmo tempo a quase-pluralidade. Mas é ela também que coloca a pluralidade e a exterioridade, pois o Para-si se determina como *não sendo o conjunto dos seres* (CM, p 163, negrito meu).

Esse *conjunto* não é apenas fundo de indiferença, uma vez que cada objeto do conjunto pode ser fator determinante ante uma situação na qual ou a atenção se volta para ela e o releva, ou o focaliza como fim de modo tal que ele mesmo passe a configurar tal situação (complementaremos isso com a noção de acaso na segunda parte da nossa reflexão). Sendo o prático-inerte o selo passivo da práxis, e sendo o mundo uma complexidade de utensílios, cada um, na sua irredutibilidade (seu modo de produção, período, transformações, usos, estado atual, etc.) denota uma temporalidade própria que mesmo na unidade de uma mesma situação cuja vivência os anima sob o seu ritmo, cada objeto *pode* (porque é possível e não determinante) interferir sob diversos níveis uma vivência, como uma foto que de inócua passa a ter relevo ante a situação que em alguns de seus momentos a solicite. Ora, a Época pressupõe não apenas a atualidade, pois não é constituída apenas pelo seu presente mas por todo objeto (e por isso fato social) que resiste na sua passividade e que pode vir a causar algum tormento na situação atual. Claro que tudo à luz da situação atual, pois “a realidade-humana é, com efeito, o ser que é sempre para além de seu ser-aí. E a situação é a totalidade organizada do ser-aí interpretada e vivida no e pelo ser-para-além” (EN, p. 594). Nesse caso, a potencialidade própria do objeto como o que possibilita ou mesmo o que impede, ou ainda o que causa algum distúrbio ou alienação, varia com a situação, mas requer da sua passividade uma potencialidade própria, tal como visto no primeiro capítulo. Essa *qualidade* da coisa em relação com a *qualidade* própria do para-si é a dialética inerente a cada situação e que é condição para a dinâmica própria da vivência, que nesse caso não só reconhece mas solicita do objeto aquilo conglomerado na sua temporalidade própria:

a negação que sou e que desvela o *isto* tem *de ser* à maneira do “era”. Esta pura negação que, enquanto simples *presença*, não é, tem seu ser atrás de si, como passado ou facticidade. Enquanto tal, é preciso reconhecer que **ele jamais é negação sem raízes**. Ao contrário, é **negação qualificada**, se quisermos entender com isso que traz sua qualificação atrás de si como o ser que tem de não ser sob a forma do “era”. A negação surge como negação não-tética do passado, ao modo da determinação interna, enquanto faz-se negação tética do *isto* (EN, p. 238, negrito meu)

Assim, toda negação é determinada pela qualidade própria do para-si que nega e daquilo que é negado, isto é, tanto singularidade do para-si quanto a singularidade do objeto são fatores determinantes para a *quididade* de tal negação. Nesse sentido todo fenômeno enquanto negação é concreto e irreduzível e que é aprofundado enquanto vivido num *plenum* de ser que é a situação enquanto conjunto de pluralidade de coisas (fatos sociais) e cujo invólucro é o indivíduo com toda a sua vida irreduzível. Onde podemos inferir que a multiplicidade é imprescindível para a finitude enquanto processo de finição e para a concretude, pois essa qualidade que a negação tem de ser é justamente o reflexo fáctico dessas raízes, que, justamente por ser ao modo do *era*, condiciona o para-si a ser “negação *qualificada* (isto é, negação que tem sua qualidade fora de si, *como* passado)” (EN, p. 239). Ora, o *era* não faz menção apenas ao passado imediato, mas se estende a todo ser na medida em que a própria negação por ser negação qualificada, não pode desvelar o objeto sem impregnar-lhe esse mesmo passado nessa negatividade qualificadora. Disso se segue que devemos à negatividade não como *puro nada*, mas mediante seus modos enquanto relação singular, na medida em que a qualidade do *isto*, sendo uma forma da negação, não é desvelada da mesma forma por mim sob momentos diferentes da minha vida, ou num mesmo momento pelo Outro.

Mas observe-se que a individuação, assim como era requerido em *O imaginário*, é assumida como fator condicionante da situação. Ora, sendo o em-si compressão de ser, a tal ponto que nem o *um* lhe cabe como característica, a totalidade do fundo exige que simultaneamente o para-si esteja presente a *cada* isto particular:

O em-si não é diverso, ele não é multiplicidade e para que ele receba a multiplicidade como característica de seu ser-no-meio-do-mundo é preciso o surgimento de um ser que seja presença **simultaneamente a cada em-si isolado em sua identidade**. É pela realidade-humana que a multiplicidade vem ao mundo, é a quase-multiplicidade no seio do ser-para-si que faz que o número se desvele no mundo. Mas qual é o sentido dessas dimensões múltiplas ou quase-múltiplas do para-si? **São as diferentes relações com seu próprio ser. Quando se é o que se é, pura e simplesmente, não há mais que uma só maneira de ser o seu próprio ser. Mas, a partir do momento em que não se é mais o próprio ser, surgem simultaneamente diferentes maneiras de sê-lo não o sendo** (EN, p. 172, negrito meu).

Portanto, há uma *infinidade de maneiras de ser o meu próprio ser*, ratificando ainda mais nossa proposição sobre a *mesmidade* do para-si. Essas diversas maneiras de ser, pautadas na relação específica de cada para-si com cada *isto* no todo múltiplo da situação, demarca a finitude irreduzível que cada relação expressa enquanto fenômeno. A relação como ser-todo, mundo, fenômeno, expressa a maneira singular cujo objeto é

dado na sua irreducibilidade e a forma com a qual a relação se dá como negação *qualificada*. Mas essa relação, justamente porque se dá ante um fundo múltiplo de *istos*, campo complexo do prático-inerte, é relação dialética e não sem interação mútua como era em *O Ser e o Nada*, onde Sartre afirmava que “a relação não é recíproca, e sou ao mesmo tempo um dos termos da relação e a própria relação” (EN, p. 672). Por certo ainda sou a relação, mas a sou *dialeticamente*, operando a ação pela matéria e na matéria, no sentido de que *afeto concretamente* o objeto porque este mesmo me afeta. A situação é uma modificação de si na medida mesma em que é realização concreta e real que denota o mundo enquanto estrutura real sobre a inércia. O peso da passividade é maior para a relação que o da exterioridade de indiferença porque essa indiferença aparece apenas como fundo de possibilização, já que concretamente o ser concreto é mantido por sua passividade própria como qualidade e potencialidade do *isto* re-iluminado pela práxis atual como condição mesma de intensificação ou não da coisa enquanto também fato social.

A individualidade seja do para-si seja do em-si é consumada numa relação própria e concreta. Toda relação é finita, isto é, individualizada, por isso, a multiplicidade e a totalidade só podem ser pensadas na finitude irreduzível de uma relação. As relações pressupõe a totalidade na sua finitude e a multiplicidade na medida em que não há porque haver apenas *uma* relação, de modo que uma relação, sendo ela mesma unificação, é unificação e finição, portanto, reconhecimento do múltiplo sob o *plenum* do ser:

Como tal o ser se individualiza. Mas não como ser enquanto tal, mas enquanto para-si. O ser de onde emana o para-si não é *um* ser no meio do Ser, nem mais *o Ser*, pois os qualificativos *um* e *o* são formas de relação e, portanto, posteriores ao existente que é a si mesmo relação e pelo qual a relação vem ao mundo. Mas a relação a si não pode ser relação a si sem ser relação ao Ser *todo* (CM, p. 162).

Mas esse *plenum* deve ser considerado não na sua totalidade, mas na conjuntura plural da situação, pois, “em verdade, o para-si é interiorização da sua própria finitude. Seus limites existem na liberdade profunda de seus ser. E existir sua própria finitude é fazer-se como não sendo o Todo do Ser (CM, p. 549). Tudo se passa como se o indivíduo fosse o invólucro das *maneiras* de ser pela qual o ser se expressa como relação a si na negação do todo do ser, já que o ser só pode se manifestar como totalidade numa relação de quase-totalidade, de modo que o que há são apenas relações do ser consigo mesmo, numa multiplicidade de *qualidades* próprias que, por fim, são elencadas na existência mesma como relação e unidade de relações numa dialética

própria que coaduna elas na aventura existencial, para qual cada *para-si* é “responsável por sua maneira de ser” (EN, 593). A dialética é uma dialética das relações do Ser consigo mesmo na tangência do mundo e do indivíduo. É somente a partir do indivíduo como relação de ser (ainda que essa relação seja pautada pela negatividade), compreendendo o *em-si* e o *para-si* como suas modalidades no seio do Ser, que há como considerar o indivíduo em sua positividade para além da separação e incomunicabilidade, pois não se trata da relação de dois seres, pois o ser é indiferente, portanto, não comporta um dualismo metafísico como modalidade transcendental, de modo que o *ser-todo*, na sua indiferença primária, denota a relação a si como relação ao todo, mas somente enquanto se difere como *para-si* na medida mesma em que o *para-si* é a forma possível com que se dá toda e qualquer relação, sobretudo histórica. Portanto, o *ser-todo* é impossível e inapreensível porque, na sua contingência primeira, se revela como indiferença, ou seja, não como solo positivo independente, mas condição sobre a qual as miríades de relações constituem o indivíduo concreto num mundo concreto. Por isso que a contingência do todo se manifesta não como “o todo, mas *um* todo” (CM, p. 479), em consonância “na liberdade que o projeta” (CM, p. 479), levando à assunção da ambiguidade da totalidade (SIMONT, p. 137): nem síntese, nem coleção, mas os dois ao mesmo tempo. Síntese e dispersão: diáspora, em outras palavras, *relações*.

Assim, na ontologia de Sartre, não deveríamos falar em pluralidade de seres, mas de relações, cuja pluralidade de *maneiras de ser* (*manières d'être*) se unificam a mim, relação por excelência, como seu invólucro; são “as formas de eu ser meu próprio nada” (EN, p. 490). Portanto, contrário à Mészáros, a tessitura do fenômeno enquanto fenômeno nada mais é que a aventura individual de uma vida. Assim sendo,

concebemos bem o que isso significa: se nós supomos a unidade antes do todo do Ser (absoluto espinozista), nós não poderemos descender a nenhuma determinação particular pois não há nenhum meio para a plenitude absoluta conter nela mesma sua própria negação *de um ponto de vista* individual (que seria o modo). De outra parte, do ponto de vista próprio da negação pura, nós só podemos conceber que ela apareça sobre o fundo de uma unidade absoluta, porque, então, é preciso ao mesmo tempo negar a unidade na sua simplicidade própria. De resto, a unidade é necessariamente unificação. E não é jamais um *dado*, mas um ato. O dado é necessariamente plural e ele apenas aparece como um dado a um ser que é sua própria unidade” (CM, p. 162).

Assim, não como ser *dado*, mas como ato, pois é relação, a relação remete à unificação como modo como ela se manifesta. Os extremos da relação denotam por um lado o seu movimento puro, como ato e, por outro lado, sua estagnação pura, como

dado. O dado não é senão aquela relação lenta e morta, que se despotencializou enquanto ato e se tornou facticidade indelével, mas que não é um ser fechado e incomunicável, senão continuidade das relações tecidas, mas dialeticamente superada por novas e vivas, isto é, relações em atos, forças novas, transcendência sobre a facticidade. Sartre não faz uma metafísica do Espírito nem concebe a matéria como um substrato privilegiado, simplesmente ela aparece como a facticidade das relações, o modo como as relações precisam ser dadas enquanto *causa mundi*. E a unificação sintética não é senão ato e movimento: *unificação, totalização, a trama* da existência, onde seu “*chassé-croisé* do ser e do nada é projetado na serenidade (*calme*) do Ser” (CM, p. 534), *o todo do ser*, sua in-diferença.

Enquanto relação que é diferença, que faz do ser *qualidade* enquanto finitude, a multiplicidade é requeria na medida mesma em que nessa finitude a vivência a requer como seu aprofundamento enquanto determinação singular. Em outras palavras, o enriquecimento, ainda que histórico, é sempre mútuo entre sujeito e mundo, pois a multiplicidade do mundo exige que eu mesmo me lance múltiplo nele, cuja interiorização processa o movimento mesmo desse mundo: “Et l'Être me renvoie ce que je suis car, puisque je suis le Ràpport, plus le monde est multiple plus moi qui me perds pour que cette multiplicité existe, je suis riche. Ainsi retrouvons-nous mais dans l'humilité de la finitude, l'extase de la Création divine” (CM, p. 513).

Desta feita, Sartre assegura a impossibilidade de separar a *causa sui* da *causa mundi*, uma vez que tal como o deus aristotélico não poderia encontrar motivação para criar fora de si (CM, p. 542), o para-si só pode ser *no-mundo-aqui*. Assim o para-si só pode ser projeto de ser seu próprio fundamento no projeto de criar o mundo e não pode conceber criar um mundo senão para se fundar a si mesmo na dimensão do Ser-em-si (CM, p. 542). Mas essa criação não é uma assunção ontológica, senão ontológico-ôntico (CM, p. 533), o que assegura que a matéria é condição imprescindível para que o ser se dê nas suas *maneiras de ser*. Sendo a *causa sui, ipso facto, causa mundi*, a condição ôntica não é menosprezada pela ontológica, mas justamente a ontológica a requer como condição múltipla, concreta e finita. Só salvaguardando o aspecto ôntico no ontológico é que a multiplicidade encontra todo o seu peso ante a finitude, e a finitude sua dimensão de finito, do contrário cai-se num abstracionismo intangível, e da incomunicabilidade das consciências passaríamos à incomunicabilidade dos *seres*. Nesse ponto, a separação das dimensões apenas traria um prejuízo não só ao ôntico mas também ao ontológico, que faria da própria fenomenologia aquela fenomenologia sem

fenômenos que Barbaras acusava a Sartre. Claro que não se trata apenas da consideração ôntica, pois, com já alertava Bornheim (2003, p. 242) “não existe problema filosófico que possa sê-lo fora da consideração ontológica.” E filosófico não apenas no sentido reflexivo, mas existencial, pois do contrário seria também entregar a existência à sua absurdidade fáctica, cujas relações e ela mesma enquanto relação se perdem na indiferença do ser. Também não se trata de considerar a *extensão* do mundo, pois a totalidade aparece como limite da minha finitude, onde, portanto, a diversidade ôntica não é considerada na sua numeralidade nem infinidade, mas como possibilidade múltipla sempre latente no mundo enquanto fato desse mesmo mundo. Daí porque a consideração dialética seja ontológica e ôntica, mas numa ontologia que não é antes da condição ôntica, mas que se exerce como *práxis*. A isso que o método regressivo-progressivo deveria dar conta. Isso porque, como o lembra Donizetti (p. 295) essa *má dialética* se dá por conta não da oscilação entre ser e nada, nem de um idealismo ou realismo, mas porque “a totalização é sempre parcial, trata-se do *homem em sua práxis*, e Sartre é o primeiro a reconhecer que *a história só é história se estiver inconclusa*”. Assim, o aspecto ontológico e ôntico se complementam e se limitam. Se complementam porque uma vez que o ontológico não conduz a uma totalidade, para não cair no absurdo dos princípios, ele exige a concretude ôntica como multiplicidade fáctica, isto é, *qualitativamente diferenciada*. Sendo que esta, por sua vez, para não cair na totalidade de indiferença do ser, exige o movimento de diferenciação que resguarda o Ser como História no campo material. Mas também se limitam porque a multiplicidade ôntica assegura que a dialética não caia no abstracionismo ontológico, e o aspecto ontológico impede que essa dialética ôntica se reporte à irracionalidade da natureza que Sartre rejeita em Engels.

Ora, assinalamos no capítulo anterior que a dialética dispensava uma ontologia própria de modo que a apreensão da totalidade não deveria ser uma explicitação genética como uma forma de dialética do Espírito ou da Natureza, atitudes dogmáticas segundo Sartre. Ante essa unidade entre ôntico e ontológico o mundo não apenas passa a ser compreendido em seu fator concreto como se dá o mesmo quanto à questão do *para-outro*⁸⁹. Isso nos possibilita balizar as questões metafísicas tangentes à existência

⁸⁹ Não obstante, ressalta-se que não se trata de um espaço cujo *nada* me separa do outro, mas o outro como fuga, transcendência para além da minha, na imediatidade da minha presença a ele. Assim, facticamente o outro me obsidia, o apreendo, ainda que em perspectiva, mas sua transcendência me escapa e me condensa objetivamente. “Mas esta presença não é recíproca: é preciso toda a espessura do mundo para que eu seja presente ao outro. Transcendência onipresente e incaptável, assentada sobre mim

do outro que impossibilitavam a própria ideia de relação e situação, porque se no mundo o para-si se faz relação qualitativa ao *isto* e ao mundo, com o *outro* essa condição não é perdida, mas intensificada, porque o outro aparece não apenas como fenômeno que se ilumina pelo sujeito, mas como um centro de desestruturação disso que eu traço na situação, estes outros que não são a princípio mais que “centros de escoamento de realidades” (CRD, p. 215), sendo portanto fator de mudança e variação do mundo. Ora, como já visto, mesmo o prático-inerte pode denotar esse estado onde a matéria se apresenta como contra-finalidade, *resistindo* por sua *força* à minha liberdade. Assim, ante as análises já esboçadas, não convém voltar ao problema metafísico do *outro* cujas complicações se deviam ao tratamento ontológico elaborado em *O Ser o Nada* e às questões metafísicas que o tangenciavam. Ante elas, o outro aparecia como um escândalo, um “acontecimento real e metafísico” na medida em que ele aparecia sobretudo como “terceiro processo de nadificação” (EN, p. 196), ou “terceira ek-stase” (EN, 337)⁹⁰ que ora procurava responder à questão da totalidade, onde Sartre aludia que “minha ipseidade e a do outro são estruturas de uma só totalidade de ser” (EN, p. 338); ora à multiplicidade como fragmentação da cisão do ser em múltiplas consciências, o que Sartre chama de “o cisma do para-outro, onde esta divisão dicotômica repetir-se-ia ao infinito para constituir *as* consciências como fragmentos de uma explosão radical” (EN, p. 339); mas que, por fim, Sartre postulava a própria aparição do outro como um possível esforço do ser em se fundamentar como totalidade (EN, p. 339) e que, todavia, permaneceria impossível pela condição de conflito (EN, p. 470) que a ontologia revela como sendo a condição real da relação com o outro, dada a impossibilidade de síntese entre as consciências e sua subsequente separação radical⁹¹.

Assim, o aspecto negativo da relação é sempre calcado na impossibilidade de síntese que, em suma, nada mais é que a impossibilidade de fundamentação, onde a

sem intermediário enquanto sou meu ser-não-revelado, e separada de mim pela infinidade do ser, enquanto sou mergulhado por esse olhar no bojo de um mundo completo, com suas distâncias e seus utensílios” (EN, p. 309). Assim, na imanência do ser, a incomunicabilidade das transcendências recaem como facticidade na usura do mundo.

⁹⁰ O que não quer dizer que o ser-para-outro seja uma estrutura ontológica do para-si (EN, p. 321), pois não deriva do para-si, mas é simplesmente uma constatação de fato.

⁹¹ Convém observar que a separação ontológica possui um peso muito mais epistemológico do que prático, se se diz aqui que a ontologia de Sartre é orientada rumo à prática (JEANSON, p. 146). Pois, embora a ênfase sempre recaia na impossibilidade de união absoluta com o *outro*, o que se demarca é que “nenhum conhecimento universal pode ser tirado das relações entre as consciências. É o que denominaremos sua separação ontológica” (EN, p. 282). Deste modo, mais que impossibilidade de conhecimento do outro ou da universalidade do ser, o que se radica com essa condição é a própria finitude. Além do mais, a integração do ser do outro nada mais faria que estabelecer a dissolução do outro, da alteridade (EN, p. 403).

própria totalidade aparece como impossibilidade desse Ser-fundamento-fundamentado e a multiplicidade, estrutura condizente à solidão existencial, é compreendida tendo esse Ser impossível como pano de fundo das relações concretas. Mas Sartre mesmo afirma que a solidão existencial “é pura hipótese metafísica, perfeitamente injustificada e gratuita, pois equivale a dizer que, fora de mim, *nada* existe; transcende, pois, o campo estrito de minha experiência” (EN, p. 267), e que querer tratar o outro como um ser absolutamente distinto é considera-los como substâncias isoladas, o que já vimos, é absurdo. Convém mais os colocar como “dois deslizamentos centrífugos e divergentes no âmago do mesmo mundo” constituindo uma relação de reciprocidade que “transcende minha própria percepção” (CRD, p. 216).

Ora, para além de todo problema do solipsismo, pseudo-problema segundo Sartre, o que o ele busca é erigir “uma teoria positiva da existência do outro” (EN, p. 271) de modo a evitar o solipsismo e prescindir do recurso a Deus como quintessência que me une ao outro. Tal positividade não deve ser pensada apenas a tentativa malograda da síntese, mas na constituição que o outro traz a esta *minha* experiência. Na medida em que a finitude é compreendida nela mesma, essa experiência com seu peso positivo passa a denotar não mais a condição negativa do *ser-todo*⁹², mas o *enriquecimento* que o *outro* pode trazer à vida inteira do indivíduo⁹³, pois, não obstante, a relação com o outro “expressa sobretudo uma espécie de solidariedade ontológica para a exploração desse mundo” (EN, p. 284). Isso leva justamente a não se colocar em dúvida sobre o que é o outro, ou a angustiar-se metafisicamente sobre por que há outros, mas a *afirmar* a existência do outro. Concretamente e facticamente não há problema do para-outro, de forma que o que Sartre procura é, justamente, explicitar o fundamento desta certeza (EN, p. 290).

⁹² Não obstante, isso não significa que a multiplicidade não é uma totalidade mas sim uma coleção, mas o será apenas na medida em que “cada outro encontra seu ser no outro [...] Além disso, esta totalidade – como a do para-si – é totalidade destotalizada, pois, sendo a existência-para-outro negação radical do outro, não é possível qualquer síntese totalitária e unificadora” (EN, p. 291). Esse encontro *no* ser do outro nada mais é que a dimensão que o outro traz a minha existência com a sua presença, qual seja, a descoberta de meu ser-para-mim que, como veremos, é intensificação da minha própria finitude.

⁹³ Não queremos dizer que o *outro* é sempre fator de enriquecimento, já que na maioria das vezes aparece como *causa mortis* das minhas próprias possibilidades. O que veremos é que sua *presença* é fator de mudança da própria História, o que pode e deve (isso porque não sou eu, indivíduo, a mover sozinho o mundo, tal como Deus) contribuir para isto, de modo que não apenas *eu* faço a História, mas o outro também a faz (VER CRD I). Além disso, mesmo em *O Ser e o Nada* prevalecendo o círculo vicioso das relações com o outro, e não uma dialética, ainda assim em cada relação se enriquece com o fracasso da outra (EN, p. 403). Assim, as relações não são *perdidas* ante a separação radical, mas integradas como experiência vivida na totalidade de sua existência temporal.

Mas isso não quer dizer simplesmente que o outro é apenas uma região ôntica do real, *puro* objeto, porque não se trata simplesmente de descobrir uma categoria ontológica e abstrata de uma subjetividade inapreensível, mas “a presença concreta e indubitável de *tal* ou *qual* outro concreto⁹⁴” (EN, p. 290). O que se manifesta no outro, na sua condição ontológica, é sua finitude. Aqui ele se manifesta ante o imbricamento da *causa sui* com a *causa mundi*. Pois, mesmo na sua face objetiva, modo pelo qual este é afirmado no campo de minha experiência, ele só pode ser para nós “na medida em que “interessa” a nosso ser, e isso não enquanto contribuisse *a priori* para constituí-lo, mas enquanto interessa concreta e “onticamente” nas circunstâncias empíricas de nossa facticidade” (EN, p. 291). Por isso, como bem observa Silva (2004, p. 185), “Temos de encontrar no para-si um traço estrutural pelo qual ele se constitui também pela realidade do outro, não enquanto representação subjetiva, mas enquanto facticidade irreduzível”.

Mas não é apenas facticamente que o outro é condição de meu ser, relação afirmada e *a parte do diabo*. O é também como transcendência, enquanto confere não apenas a objetividade do meu ser, mas a “pura desintegração das relações que apreendo entre os objetos de meu universo” (EN, p. 294) de forma a me forçar nas minhas relações e a me forçar eu mesmo como relação e comprometimento com minha situação. O outro perante mim me angústia pelo movimento mesmo que ele reforça no mundo, o alocando para além do meu bel-prazer, radicalizando a angústia e o desamparo, pois intensifica essa independência do mundo para além daquilo que eu postulo na situação como significação. Como transcendência transcendida que sou para o *outro*, resulta que ante isso o mundo *me força* a agir ou a sucumbir ante o outro, pelo fator de diferença ou estagnação que ele mesmo o traz.

Isso porque estar diante do *outro* não é estar prostrado ante uma estrutura abstrata, mas ante *este outro-aqui*, ou seja, uma *pessoa* singular que interiorizou e re-externaliza todos os universais perpassados na sua existência e singularizados mediante sua escolha original. É nesse ponto que a concretude da *pessoa* se sobressai, sobretudo como fator positivo da compreensão do *outro*, com relação ao aspecto ontológico. Assim, para que haja *minha* experiência é preciso que haja *pessoas* isto é, subjetividades concretas e singulares na relação de minha situação singular, cujo fator, como já visto, não é uma circularidade desesperadora (de que ora eu transcendo, ora sou transcendido, e vice-versa), mas o enriquecimento mútuo dessa singularidade. Na comunidade da

⁹⁴O corpo do outro não é sua objetividade (EN, p. 391). A objetividade do outro é sua transcendência enquanto transcendida. O corpo é a facticidade dessa transcendência.

facticidade, as transcendências redesenham suas singularidades *na presença do outro* enquanto *pessoa* singular. Sartre é cuidadoso em não se deixar cair no erro kantiano de estabelecer as leis universais da subjetividade, mas de focar o erro do mesmo, isto é, a não abordagem “das *pessoas*” (EN, p. 263). Negando, assim, a subjetividade como essência comum das pessoas⁹⁵, o outro aparecerá como uma “estrutura ontológica nova” (EN, p. 259), estrutura desintegrante de meu mundo, é certo; mas não há uma condição hierárquica do para-outro como estrutura submissa à minha. Ele “apenas acentua a liberdade metafisicamente inalienável, tanto a nossa quanto a do outro. Só se pode tratar os homens como fins, e não como meios” (DANTO, p. 99).

Assim, se o outro não é apenas meu flagelo, minha ameaça esmagadora, e nem é preciso que o seja (MERLEAU-PONTY, p. 85), seu aspecto positivo deve ser sobressaltado na condição de que ele “colabora conosco na produção desse Eu que nos escapa” (EN, p. 321). Se a relação originária é o conflito, a *qualidade* da relação singular não é medida senão pela experiência mesma, pois se eu sou singularização e toda relação é consoante primeiramente a isso, e não à existência do outro, esta experiência do outro só pode ser figurada com relação à essa relação que sou eu mesmo. Por isso que, com relação ao conflito, “Na realidade as relação jamais se estabelecem nesse nível. Pois o mundo onde se produz o encontro não é um campo virgem *dominado por* minha contemplação e minha atividade, *em presença do qual* eu descobriria o Outro” (AUDRY apud DONIZETTI, p. 322). As relações concretas com o outro são enraizadas num mundo e condizente à situação. É por isso que, contrário às reflexões iniciais de Merleau-Ponty (p. 67 e 68), de que “não há graus de nada” e que “a intervenção do outro nada me pode ensinar a respeito de meu nada, de que eu fosse absolutamente ignorante”, cada singularização tem sua condição de liberdade própria, e

⁹⁵ Isso nos coloca ante a ambivalência da subjetividade. Como bem o observa Silva (2004, p. 190), a subjetividade “significa o que subjaz como fundamento de todas as suas ações, e nesse caso indica autonomia; mas significa também aquele que é assujeitado, submetido, que existe em função do outro que domina”. Esse domínio do outro é a força que a heterogeneidade impulsiona para ser assumida. A *força* das coisas é intensificada, diferenciada, revogada ante o *outro*. E isso não apenas é um limite a minha subjetividade, mas é constitutiva sua, já que só posso me singularizar pela minha condição de finitude, e só posso me *finitizar* pela radicalidade em que ela se opera, cujo outro aparece como fator dessa radicalidade. Há sempre um *medo* à espreita do *outro* pelo seu fator alienante. Mas essa alienação, como não sucumbe à transcendência do para-si, só pode, tal como na alienação do em-si, ser intensificação daquilo que desde antemão já foi decidido como minha perda e como intensificação dessa, mas nunca numa alienação total. Esta só seria possível caso a minha alteridade fosse diluída no outro, mas isso é absurdo e contraditório porque fere a possibilidade mesma do *ser-outro*, dissimula a liberdade e cria a condição de submissão do eu sobre o outro, ou do outro sobre mim. Por isso, mais que fator negativo, o outro é constituinte da minha finitude: “Assim, meu eu-objeto não é conhecimento nem unidade de conhecimento, mas mal-estar, desprendimento vivida da unidade ek-stática do para-si, limite que não posso alcançar e, todavia, sou” (EN, p. 314). Tal mal-estar não é senão a nostalgia da finitude.

assim como a experiência do outro não se dá sobre um campo virgem, é essa mesma liberdade que dará a forma que o outro entra em minha experiência, mas, sempre fazendo desse outro algo a mais desse campo e não princípio dele. Ora, mas não é por se tratar de princípio que o outro me é constituinte, mas porque na condição fáctica *me faço com o outro*. Assim,

O ser não se daria como abstrato puro, mas na “interseção de minhas visões e na interseção delas com as dos outros, na interseção de meus atos e não interseção dos meus atos e os dos outros, que o mundo sensível e o mundo histórico sejam sempre intermundos, pois são o que, além de nossas vistas, as tornam solidárias entre elas e solidárias com as dos outros, instâncias a que nos dirigimos desde que vivemos, registros onde se inscrevem o que vemos, o que fazemos, para aí vir a ser coisa, mundo, história” (MERLEAU-PONTY, p.87).

Nesse sentido, desde que o mundo não é apenas uma condição existencial, mas o ser mesmo que sou, na interseção do outro intensifica essa mesma trama por ser um polo que desestrutura também esse mundo inerte, e o põe em movimento. O mundo e a História não são um trabalho do Espírito ou do indivíduo isolado. A solidariedade existencial, não como o ser-com que fazia dessa relação apenas a *surda existência em comum*, conduz à singularização de cada para-si por si em consonância com o outro. Faço-me e faço o outro enquanto instância da minha singularização, mas não a posso *fazer sendo* o outro, pois isso seria dissimular a própria finitude do outro em prol da dissolução em *um* ser em geral, colocando em xeque minha própria finitude. Por isso a separação radical com o outro é um fator necessário à finitude. Do contrário, caio na aporia de que ou sou o ser e nada além, ou há um ser outro, e caímos na incomunicabilidade ou numa generalidade maior que nos englobe, o caso de Deus⁹⁶.

⁹⁶ A respeito disso, Sartre explicita essa necessidade da relação com o outro, de como a pluralidade implica na dimensão da finitude enquanto tangenciada pelo outro: “Nós desenvolveremos mais ainda a relação essencial da criação com o *Mitsein*; não faremos aqui senão mostrar esta estrutura e sua incidência sobre o projeto original. A relação de *uma* consciência com o mundo soçobria na imanência e na contingência. Mas, desde que há a pluralidade das consciências o foco munda: se meu projeto de fazer o mundo necessário ao Para-si torna-se projeto de fazer o mundo necessário ao para-si do Outro, então eu me salvo da contingência, pois ela torna-se puro meio de fazer o mundo necessário para o Outro; Eu não atenuo mais minhas necessidades que para poder continuar a criar a necessidade do mundo para o Outro. O Outro, pelo reconhecimento ativo da instrumentalidade do mundo (isto é, se servindo dele) quebra o ciclo de imanência; eu sou necessário como fundamento da instrumentalidade do mundo que é necessário ao Outro. E, mais precisamente, eu me torno a instrumentalidade do mundo. Eu sou fundamento de meu ser no mundo enquanto que o Outro o apreende como sendo-para-Ele. Por sua vez, apenas o Outro pode usar a instrumentalidade do mundo para satisfazer suas necessidades, ou seja, perpetuar sua contingência. A ilusão da necessidade vem, de uma parte, de que há transcendência real e não retorno a si e de outra parte, de que há reconhecimento prático de minha necessidade por uma liberdade. Se a pluralidade das consciências fosse uma *totalidade*, a perpetuação da contingência e da imanência seria manifesta. A coletividade como totalidade perpetuaria a instrumentalidade do mundo como meio de se perpetuar como espécie. Mas como a pluralidade das consciências é totalidade

Assim, tal como só posso *realizar* a minha situação, só posso realizar *minha* finitude. Mas se a condição para tal é a singularização, essa singularização pode ser intensificada ante a figura do outro, na medida em que ele é condição de radicalização dela enquanto ele é também fator desestruturante do mundo⁹⁷. Note-se que isso implica mais uma condição singular e prática do que uma lei geral, pois a medida do outro não é um princípio, mas um *fato* particular de uma vida particular. Assim, de um lado fato concreto, de outro, condição de finitude, na interseção pela constituição da minha singularidade e assegurando a sua, *me faço guardião da sua finitude*:

O Ser puro não é *amável* na sua total exterioridade de indiferença. Mas o corpo do Outro é amável enquanto ele é a liberdade na dimensão do Ser. E amar significa aqui absolutamente outra coisa que desejo de apropriar. É, a princípio, desvelamento-criador: aqui, também, na pura generosidade eu me assumo como me perdendo para que a fragilidade e a finitude do Outro exista absolutamente como reveladas no mundo. [...] **Mas eu não me limito a dar-lhe uma outra dimensão de ser: em outras palavras, eu me faço o guardião da sua finitude** (CM, p. 523, negrito meu).

O aspecto da finitude se sobressai assim ao aspecto do conflito, pois o que implica o outro não é com relação ao ser, não é ao ser que o outro implica, mas a concretude fáctica. Isso significa que esse outro pode aparecer tanto como fator de intensificação de alienação quanto intensificação da liberdade. Em todo caso, a relação é que eu me resguardo em minha finitude, cuja singularização é meu ser próprio, e o outro aparece como fator interseccional desse processo, na medida mesma em que me devolve a condição dessa finitude, de que *eu me faço* e, portanto, *me faço diferente* dele tanto quanto ele de mim. Por isso, mesmo que segundo Merleau-Ponty em nada altere a minha existência, que nada me acrescente sobre meu conhecimento de meu nada, o outro adquire um papel na vivência, e não sobre o meu nada, porque esse outro é expressão mesma desse mundo histórico que *vivemos*:

destotalizada, a imanência não é imediatamente detectável: é sempre aos outros que eu sou necessário (construindo uma ponte, uma casa, uma usina de energia), e cada um é necessário a todos os outros” (CM, p. 555 e 556).

⁹⁷ Isso nos leva a uma tese contrária a de Dan Zahavi como colocada nos termos de Santos (2014, p. 97): “Nesse, sentido, reforça Dan Zahavi, a filosofia sartriana não deixa espaço para uma “*personalizing alteration*” no encontro original com o outro. Isso porque, embora sua aparição em meu mundo traga consigo a revelação de uma dimensão de ser que sou sem poder conhece-la (minha dimensão de outro-objeto), ela não acrescenta nada de propriamente *novo* ao meu universo, mas apenas confirma minha facticidade, a existência de um *dehors* – como o próprio Sartre indica em diversos momentos – do qual, a bem da verdade, eu já tinha consciência, ainda que precária” (SANTOS, 2014, p. 97). Contrária porque, mediante o exposto, somos levados a aferir que o outro é sim condição de personalização e de constituição recíproca desta. Embora, como veremos na segunda parte, haja, ainda que estruturalmente social, uma constituição opressora do adulto sobre a criança. Em todo caso, em *O idiota da família* fica mais explícita essa condição de constituição e processo de personalização a partir do outro.

Não se pode esquecer, no entanto, que desde *A Insurreição de Paris*, passando por *Genet* e por *A questão judaica*, Sartre busca mostrar que esse outro que olha não se resume a um indivíduo, como quer Garaudy, mas *o indivíduo que olha é ao mesmo tempo a multidão e, no limite, a sociedade como um todo* (DONIZETTI, p. 313).

A multiplicidade não é uma processão do uno, mas uma quebra dessa imanência enquanto fator radicalizante da minha finitude. Mas essa finitude não condiz mais com a solidão existencial, senão àquele mesmo que *vive* sua finitude historicamente. Perceba-se que na medida em que a História ganha discussão nas reflexões de Sartre, ele se aproxima mais da sociedade pela multiplicidade do que permanece à noção de *nós* tal como desenvolvida em *O Ser e o Nada*. Ali, ainda que se assegurasse que acima de tudo o *nós* era um fenômeno experimentado por uma consciência particular (EN, p. 454) ainda havia a sombra da totalidade para se pensar as relações como o outro e a intersubjetividade como um todo, que, como se viu na nota acima, foi se superando desde o *Cahiers*. Em todo caso, essa unidade sempre prefigura como uma sombra metafísica (EN, p. 463), e no limite fenomenológico o *nós* é sempre pensado dentro do binômio da relação sujeito-objeto, o que faz que mesmo que ele configure a experiência do outro “em comunidade” (EN, p. 453), e “envolva uma pluralidade de subjetividades que se reconhecem umas as outras como subjetividades” (EN, p. 453), fica fadado à forma de relação em que, ora domino, ora sou dominado pelo outro.

O perigo iminente é sempre à queda na alienação e na serialidade numérica, um *nós* cuja realidade é determinada pela matéria, e para o qual o conjunto de indivíduos se modula por ela, tal como o trabalho numa fábrica, isto é, torna-se função. O objeto manufaturado transforma a *minha* transcendência em “uma transcendência qualquer” (EN, p. 464), faz com que se torne impessoal e, na realidade imediata, faz com que a “diferença individual de meu ser” seja diluída na coletividade impessoal do fim imediato, tal como pegar o mesmo metrô. Nesse caso, se me defino pelos meus fins últimos, é preciso recobrar uma singularidade de existência a fim de capturar sua densidade diferencial enquanto indivíduo. Em todo caso, o que ocorre é a confluência num fim mundano, cuja unidade da matéria não demarca o fim da diferença, mas a possibilidade de um fim comum e de uma proximidade que, como observado, ontologicamente permanece inextinguível. Mas, essa transcendência comum que anula a diferença e demarca o indivíduo não como singularidade, mas como “particularização efêmera” (EN, 465), subjugada por um “ritmo comum”, nasce mais do

comprometimento dessa confluência dos corpos ordenados pela matéria do que pela experiência imediata da transcendência do outro enquanto tal. Nessa experiência o fim da coletividade é o fim do “se”, de modo que a inserção nesse ritmo, o envolvimento com o outro, é apreendido “lateralmente”, na medida em que “verto minha transcendência em sua transcendência”, e faz com que o nós-sujeito seja traduzido em “*nosso ritmo*”. Mas isso “não realiza qualquer *mitsein*”, é uma experiência psicológica e subjetiva da consciência singular. “Trata-se apenas de uma maneira de sentir-me no meio dos outros⁹⁸” (EN, p. 466); daí que “algumas situações parecem assim empiricamente mais favoráveis ao surgimento do nós” (EN, p. 460). Mas, é apenas uma maneira a mais das tantas outras experiências que posso ter com o outro, que pode sim ser uma demarcação de diminuição da diferença, seja pela igualdade horizontal, seja pela repetição no vértice do tempo, mas que não se trata de um confinamento ontológico pelo outro e que é sempre por uma determinação histórica que se sobressai na vida de um conjunto de indivíduos, como por exemplo, naquele tipo de sociedade em que o ônibus é meio de transporte mais usual para o trabalho, e assim por diante. Por isso, mesmo que o nós seja uma “modalidade mais complexa” do para outro (EN, p. 462), e um fenômeno constante na realidade-humana, há uma enriquecimento fáctico da experiência que o outro pode trazer. Daí que, mais que aferir a relação binômica do *para-si*, calca-la num nós abstrato ou impessoal, é preciso reconhecer a pluralidade das relações, que nada mais é que o reconhecimento da alteridade múltipla, isto é, à pluralidade dos outros é preciso aferir à pluralidade dos modos como o outro pode se dar, e se dará não como exemplar de uma forma universal, mas com a intensidade própria de sua singularidade.

Por fim, é porque a categoria do nós não é pensada sob o prisma da multiplicidade que ela ora figura uma unidade metafísica impossível, ora uma comunidade alienada sob o signo da impessoalidade. Os dois extremos, de perda da

⁹⁸ Não queremos aqui anular o peso negativo que essa experiência possa trazer, mas apenas ressaltar que, empiricamente, facticamente, o peso é sobre a finitude, e não sobre a condição ontológica. Por isso que mesmo que o mundo diminuiria essa diferença e cause a impessoalidade, na medida em que “há no mundo uma multidão de formações que indicam-me como um *qualquer*” (EN, p. 466), que me transforme em indivíduo anônimo cujo ser é reflexo das *funções do mundo* (“cada fachada de loja, cada vitrine devolve-me minha imagem como transcendência indiferenciada” (EN, p. 466)) é uma forma possível de viver, forma que se traduz na dinâmica singular com que cada indivíduo *vive* tal conflito. Não obstante, é preciso duas ressalvas importantes: a radicalização dessa condição de conflito subjuga a “minha livre inventividade” frente a essa exigência material que me determina como transcendência indiferenciada, o que implica que relega a condição de liberdade e diferença – daí que é preciso enfatizar esse aspecto. Além de que, mesmo não sendo “uma relação ontológica concreta com os outros” é ainda uma “modificação íntima dessa consciência” (EN, p. 466), modificação que não é senão a singularização do indivíduo, sua aventura, seu processo de finição.

personalidade e o da unidade do Espírito destituem o outro da condição própria da finitude, da sua singularização. É por isso que o reconhecimento do fator da multiplicidade muda o peso da finitude, porque mostra o outro, antes de tudo, como singularidade concreta, ainda que as determinações mundanas, seriais, impliquem a impessoalidade, como o caso do metro ou do ônibus, que Sartre sempre se refere. Ora, nesses meios não se encontra apenas indivíduos anônimos ou “sem rosto”, como acusa Merleau-Ponty, pois eles me provocam com sua singularidade, bem como denunciam a condição social atual. É nesse sentido que reclama Merleau-Ponty de uma inversão da análise do outro: não mais como forma abstrata, mas multiplicidade concreta:

Uns para os outros, e não somente um para o outro. O problema de outrem é sempre colocado pelas filosofias do negativo sob a forma do problema *do* outro, como se toda a dificuldade consistisse em passar de *um* ao *outro*. Isso é significativo: é que o outro não é *um* outro, é o não eu em geral, juiz que me condena ou absolve, e a quem nem mesmo penso em opor outros juízes [...] Talvez fosse mesmo necessário **inverter a ordem costumeira** das filosofias do negativo e dizer que **o problema do outro é um caso particular do problema dos outros, a relação com alguém é sempre mediatizada pela relação com terceiros**, e que estes tem relações que comandam as *do* um e as *do* outro, e isso por mais que se remonte às origens da vida, uma vez que a situação edipiana é ainda triangular. Ora, não se trata aqui somente de psicologia, mas de filosofia – dos conteúdos da relação com outrem, mas também da sua forma e da sua essência: se o acesso a outrem entrou numa constelação dos outros (onde, naturalmente, existem estrelas de várias grandezas), **é difícil sustentar que o outro seja, sem mais, a negação absoluta de mim mesmo, porque negação absoluta só existe uma, e absorve em si mesma toda negação rival**. Mesmo que tenhamos um *outro principal*, de que derivam muitos outros secundários em nossa vida, o simples fato de **ele não ser outro único obriga a compreendê-lo não como negação absoluta mas como negação modelizada**, quer dizer, no fim das contas, não como aquilo que contesta minha vida mas como o que a forma, não como outro universo onde eu existiria alienado mas como a variante preferida de uma vida que nunca foi simplesmente a minha. Mesmo que cada um de nós possua seu arquétipo do outro, o próprio fato de que ele seja participável, que seja uma espécie de cifra ou símbolo do outro, obriga a pôr o problema não como o do acesso a uma outra nadificação, mas como o da iniciação a uma simbólica e a uma típica dos outro cujo *ser para si* e *ser para outrem* são **variantes reflexivas e não as formas essenciais** (MERLEAU-PONTY, p.84 e 85, nota 10, negrito meu).

Assim, à esteira de Merleau-Ponty, a partir da *Crítica* o fator da multiplicidade adquire um peso que não possuía em *O Ser e o Nada*, cuja ressonância maior, além da pluralidade situacional, demarcada pelo pluralismo do campo prático, se acentua também no estatuto do *Outro*. Portanto, na medida em que não há *o* Outro, mas *outros*, como alteridades e negações modalizadas, no sentido de que todas expressam esse Outro, mas cada uma na sua singularidade, é preciso aferir que a multiplicidade, seja como determinação do mundo, seja como da alteridade, ou mesmo pelas dialéticas

internas à vivência, implicam uma intensificação para a singularidade e para a História, pois “se a *práxis* do indivíduo é dialética, sua relação com o outro é também dialética” (CRD, p. 211). É essa condição que possibilitará uma modificação das relações para além da bilateralidade de um para-si com o outro: “a relação humana existe, realmente, entre todos os homens e que ela nada mais é do que a relação da *práxis* consigo mesma. A complicação que faz nascer essas relações novas não tem outra origem além da *pluralidade*, isto é, a multiplicidade dos organismos atuantes” (CRD I, p. 232). Se as relações são dialéticas, não o são à dinâmica do senhor e do escravo, mas numa configuração complexa onde a multiplicidade traz uma nova forma às relações. A dialética se liberta, assim, do jogo do senhor e do escravo dando conta da *riqueza* da História, sua condição polivalente. Sendo a dialética consoante à multiplicidade, os universais que expressam a Época e a sociedade não devem ser considerados abstrações, nem ideias e essências eternas, pois só podem *ser* como uma pluralidade de modos que os outros mesmo se expressam ante minha experiência, que, justamente porque vem pelo outro, só pode vir por sua singularidade mesma⁹⁹, o que implica não uma condição geral, mas múltipla, uma vez que “o indivíduo totaliza pela própria maneira como os vive” (CRD I, p. 172). Assim, os universais da dialética são “universais singularizados” (CRD I, p. 167), cuja multiplicidade de maneiras constitui a constelação que é a História.

Por isso a noção do *nós* será insuficiente para dar conta das relações recíprocas e enquanto dialeticamente compreendidas. Tal noção estará presente ainda na *Crítica*, mas não será mais a condição geral das relações humanas, senão daquelas que Sartre atribui ao *coletivo*¹⁰⁰, qual seja, aquelas tecidas pela não reciprocidade e estaticidade das relações humanas, embora Sartre considere essa forma como “o ser da própria sociabilidade, no nível do campo prático-inerte” (CRD I, p. 407), isto é, como a forma de relação mais comum entre os indivíduos. Essas relações são constituídas não pela liberdade, mas pelo vínculo externo do prático-inerte, que outorga aos indivíduos o estatuto do *qualquer um*, *unidades seriais* (CRD I, p. 373) de uma série indefinida e

⁹⁹ Isso significa que se “a dialética é atividade totalizadora” (CRD I, p. 165), então “essa totalização não pode ser senão uma aventura singular em condições singulares e do ponto de vista epistemológico, ela produz os universais que a iluminam e ela os *singulariza*, interiorizando-os (com efeito, dessa forma todos os conceitos forjados pela História, incluindo o de Homem, são universais singularizados e não têm qualquer sentido fora *dessa* aventura singular)” (CRD I, p. 167).

¹⁰⁰ “Dou o nome de *coletivo* à relação com duplo sentido de um objeto material, inorgânico e trabalhado com uma multiplicidade que encontra nele sua unidade de exterioridade” (CRD I, p. 374). Vale lembrar que “o coletivo, para o primeiro Sartre, é simplesmente excluído por lhe faltar excelência metafísica” (BORNHEIM, 1998, p. 27)

hipoteticamente infinita, constituída de indivíduos impessoais, cuja práxis serial denota uma síntese passiva das relações. Ora, mesmo que os coletivos possam trazer “em um novo momento da espiral, os mesmos termos enriquecidos por suas totalizações parciais e seus condicionamentos recíprocos” (CRD I, p. 361), eles são fatores de alienação porque se constituem como “seres-no-mundo-fora-de-si na medida em que ele estrutura suas relações de organismos práticos segundo a nova regra da série” (CRD I, p. 361), não sendo, portanto, propriamente uma relação, mas “uma pluralidade de solidões¹⁰¹” (CRD I, p. 362), ainda que seja, cada qual, uma “solidão polivalente (com milhões de facetas)” (CRD I, p. 363), mas já desfigurada pelo campo prático que o envolve.

Deste modo, sendo o coletivo constituído como serialidade ante o campo do prático-inerte, ele condiciona os indivíduos à uniformidade não só social, mas também existencial, em detrimento das suas singularidades. Por isso que ele, embora compreenda uma pluralidade de indivíduos, não explicita em si esta multiplicidade requisitada, diluindo as dimensões da minha própria finitude ao comum com o outro. O coletivo compreende uma ordem numérica cuja posição funcional torna nula qualquer singularidade, como se cada pessoa fosse apenas motor informe a fazer funcionar uma estrutura *x*, mas completamente substituível por outro. Por conta disso é que essa forma é associada ao fenômeno da alienação, uma vez que se refere a uma quantidade substituível e não a uma qualidade singular, tal como requeremos tanto para o indivíduo quanto para as relações singulares entre eles. Naquela “o tempo visado não é uma temporalização prática, mas o meio homogêneo de repetição: cada um – ao tomar um número de ordem, desde a sua chegada - faz o que o Outro faz; realiza uma exigência prático-inerte do conjunto” (CRD I, p. 366).

Ora, na serialidade o Outro como *qualquer um* não denota nada além da materialidade e da externalidade própria do prático-inerte, cujo afogamento conjunto também me atinge. Daí que “a **qualidade afetiva de minha percepção** depende, ao mesmo tempo, de minha atitude social e política e dos acontecimentos contemporâneos” (CRD, p.215, negrito meu). Por isso a percepção do outro nunca é a visada a um sujeito *qualquer*, ou por meio dele, a uma ideia ou essência geral. Essa percepção, que decorre da experiência crítica¹⁰² do indivíduo, é o passo essencial ao reconhecimento do outro

¹⁰¹ Isso porque “as práticas materializadas, vazadas na exterioridade das coisas, impõem um destino comum aos homens que se ignoram e, ao mesmo tempo, refletem e reforçam por seu próprio ser a **separação** dos indivíduos” (CRD I, p. 289, negrito meu).

¹⁰² Essa experiência “apreende por reflexão o movimento singular: isto quer dizer que ela é o momento singular em que o ato se dá a estrutura reflexiva” (CRD I, p. 167). Daí que a experiência crítica aconteça

enquanto *este* outro. Esse reconhecimento do outro se dá pelos seus fins, ao contrapô-los aos meus. Para vê-los como *homens*

devo projetar-me, através deles, para diante de seus fins, realizo-me como membro de uma sociedade definida que decide as possibilidades e objetivos de cada um; para além de sua atividade presente, redescubro sua própria vida, a relação das necessidades com o salário, e, para além de tudo, os dilaceramentos sociais, as lutas de classe (CRD, p. 214 e 215).

Daí que a singularidade tenha um peso ante a alteridade. Na *Crítica*, com o reconhecimento do entorno social, já não é mais possível pensar num *outro* abstrato (CRD I, p. 214). O Outro, grande mal que me aliena, não é a alteridade latente, senão ela mesma já sucumbida ao prático-inerte, por isso, não são *dois homens* ante eu, *um homem*¹⁰³, mas apreendo-me, por exemplo, como um ‘veranista’ diante de um jardineiro e de um cantoneiro; e, fazendo-me o que sou, descubro-os tais como eles se fazem, isto é, tais como seu trabalho os produz” (CRD, p. 214). Não é por uma instância ontológica que o outro me aliena, senão por condições concretas e determinadas historicamente. Assim, o requerimento da singularidade é a transgressão à percepção imediata, é a visão das dialéticas subjacentes à situação atual, fazendo com que minha percepção presente figure “a título de meio em um processo complexo que é a **expressão de minha vida inteira**¹⁰⁴” (CRD, p. 214, negrito meu). Se esta expressão escapa à percepção é porque quando diluído no coletivo esse *Outro* assume um papel estruturante e alienante porque faz da práxis pura éxis, atividade passiva do Outro que obsidia o para-si a tal ponto de o metamorfosear neste Outro, diluindo as singularidades e as relações na inércia comum. Isso faz com que Sartre compreenda o prático-inerte não como um momento da dialética universal, “mas a pura e simples negação *das* dialéticas, pela exterioridade e pela pluralidade” (CRD I, p. 442), sendo, portanto, a

“no interior da totalização e não pode ser uma apreensão contemplativa do movimento totalizador”, ela “também não pode ser uma totalização singular e autônoma da totalização conhecida, mas é um momento real da totalização em andamento, enquanto esta encarna-se em todas as suas partes e se realiza como conhecimento sintético de si mesma pela mediação de algumas delas. Praticamente, isso significa que a experiência crítica pode e deve ser a experiência reflexiva de qualquer um” (CRD I, p. 166) .

¹⁰³ Pois “o homem só existe para o homem em determinadas circunstâncias e condições sociais, portanto, toda relação humana é histórica. Mas essas relações históricas são humanas na medida em que se apresentam, *em todo tempo*, como a consequência dialética imediata da *práxis*, isto é da pluralidade das atividades no interior do mesmo campo prático” (CRD, p. 211).

¹⁰⁴ Na medida em que seus universais singulares são perpetuamente suscitados – tanto na minha vida imediata, como na minha vida reflexiva – e, do profundo passado em que se atualizaram, fornecem as chaves ou regras de minhas condutas, devemos poder, em nossa experiência regressiva, utilizar *todo o saber atual* (pelo menos, em princípio), para iluminar esta ou aquela empresa, tal conjunto social, tal avatar da práxis.” (CRD I, p. 172)

“antidialética” (CRD I, p. 423). Da ação individual¹⁰⁵ ao prático-inerte, do coletivo ao grupo-em-fusão, Sartre estabelece duas negatividades ante essa positividade inerte, traçando a dinâmica dialética da História. O coletivo não é o motor da História porque ele tende a manter a vida estruturada e estagnada, cuja ação, negação primeira, já se torna insuficiente ante a serialidade que avassala a situação e a conjuntura social, mas que denota essa práxis primeira na sua estagnação. O que moverá a História será, então, o *grupo*, cuja condição é de fusão das liberdades ante a reciprocidade das relações, unidade interior de uma finalidade prática, sendo esta estruturação das relações sob a base ternária que permitirá a Sartre, na *Crítica*, “formar uma outra concepção do nós-sujeito” (SIMONT, p. 149).

A principal característica do grupo é a fusão das liberdades. Fusão que não significa uma totalização ontológica ou orgânica, mas simplesmente a formulação de uma práxis comum cuja finalidade não é outra que a liberdade mesma. Já não se trata, para Sartre, de uma imposição do prático-inerte, mas da deliberação conjunta da necessidade de ruptura com a estrutura inerte como perigo latente:

Mas, contra o perigo comum, a liberdade escapa da alienação e afirma-se como eficácia comum. Ora, é precisamente essa característica da liberdade que faz surgir em cada terceiro a apreensão do Outro (do antigo Outro) como *o mesmo*: a liberdade é, ao mesmo tempo, minha singularidade e minha ubiquidade. No outro, que age comigo, minha liberdade não pode ser reconhecida a não ser como *a mesma*” (CRD, p. 223)

Em outras palavras, no grupo, e por ele, a percepção do outro não é caracterizada pela separação dos fins, cuja unidade é exterior, mas sim interior, num fim que unifica a própria ação, fazendo, dessa forma, que a relação seja estabelecida ante a mediação de um ao outro não mais pelo objeto exterior, mas pela *práxis* do outro (CRD I, p. 476). Na fusão do grupo, cada um é mediado pelo outro e se torna mediador pelos demais porque a ação não é configurada senão pelo fim único proposto entre todos¹⁰⁶. É essa reciprocidade que dá a ubiquidade do grupo, pois ela faz com que ninguém represente o

¹⁰⁵ Isso porque “a única realidade prática e dialética, o motor de tudo, é a *ação individual*. Quando um campo de escassez determina o enfrentamento dos agentes reais, um novo estatuto é dado à *Coisa trabalhada* pelas atividades que se enfrentam. No campo prático de cada um (na medida em que é de todos), ela assume significações secretas e múltiplas que indicam os caminhos de suas fugas em direção aos Outros” (CRD I, p. 425).

¹⁰⁶ “já não sou o Outro que vem aos Outros servindo-se de sua simples presença material; sou a minha própria ação na *práxis* do grupo enquanto sua objetivação pertence-me como resultado comum. Resultado *comum*: ele é novo, mas é meu enquanto é múltiplo de *minha ação multiplicada por toda parte* e por toda parte *a mesma*; ao mesmo tempo, essa ação multiplicada é uma só *práxis* que transborda em todos e em um resultado totalizante” (CRD I, p. 478).

papel objetivador, mas somente mediador, de uma práxis a outra, e de todos como práxis comum: “Na *práxis do grupo em fusão* cada um realiza *tudo*, individualmente, *por todos*; isso quer dizer que cada ato, ainda que realizado por um indivíduo, vale para todos do grupo” (DONIZETTI, p. 224). É por esse motivo que a quantidade serial se transmuta em qualidade no grupo, isto é, o fim interiorizado por todos se sobrepõe a numeralidade de todos; isso faz com que cada um possa assumir-se, mesmo nas suas funções, como mediador dos outros, substituindo a relação binária pela terciária, onde cada um reconhece a liberdade dos outros e vice-versa: “o terceiro resolve a “insuficiência de ser” da relação diádica, estruturalmente conflitual, estabelecendo um compromisso” (REIMÃO, p. 362). A insuficiência, cujo denominador é a separação com o outro, é desvirtuada por um compromisso maior e que não altera essa estrutura conflituosa, já que tal relação se desvanece com o desfecho do grupo, mas a sobreposição porque a intensidade do movimento se torna mais manifesta. Assim, da separação ontológica de mim com o outro, na dispersão orgânica dos corpos, encontra-se dialeticamente com o outro o “vínculo histórico de unidade” (CRD, p. 213).

Há no grupo, uma intensificação que permite a reciprocidade e ao mesmo tempo a dissolução da serialidade que anula a singularidade do integrante. Sartre, sobretudo em *Questões de método* sempre enfatiza a singularidade do agente histórico. Não pode ele perder também essa singularidade nessa forma de relação, isso seria fechar o indivíduo ante a alteridade, fazê-lo um *ser* estrangeiro de tal forma que lhe impossibilitaria a própria reflexão, dado o seu enraizamento no mundo. Por certo, o grupo é um movimento em vistas a um fim, daí que sua “ubiquidade é *prática*, não é a de um ser ou estado, mas de um ato em andamento” (CRD I, p. 498). Mas esse *movimento* deve resguardar a singularidade do seu agente, porque é singularmente que ele a vive, sendo que essa forma específica com que ele integra o grupo deve trazer uma dimensão significativa ao grupo, da mesma forma que o grupo pode se dispersar ou se intensificar mediante os membros que o compõe. No grupo “o indivíduo trava a luta *como múltiplo*, ou seja, a multiplicidade já está em sua ação como meio integrada por uma livre *práxis*. (CRD I, p. 491). Por certo, esse tipo de análise, do singular no grupo, representa uma ausência de análise maior na obra de Sartre, cuja ênfase recai sempre ou na análise de grupos ou de indivíduos, mas nunca aprofundando isso que aqui colocamos como determinante. É por uma consequência necessária, ao se sobressaltar a singularidade, que a intensidade do grupo dependa da intensidade singular de seus agentes, pois do contrário seria atribuir a ubiquidade do grupo à estrutura serial do coletivo, o que é

contraditório porque o grupo já nasce justamente contra essa homogeneização serial. Por isso: “não se trata, de modo algum, de uma transformação radical da liberdade como *práxis* individual, uma vez que o estatuto dessa liberdade consiste em viver a própria totalidade do grupo como uma dimensão prática a ser realizada pela e na sua singularidade” (CRD I, p. 499). Ora, se tudo se realiza na e pela singularidade, a dialética deve assumir essas múltiplas singularidades que integram os diversos grupos que podem existir em determinada época. Nesse sentido, “a dialética é a lei de totalização que faz com que existam *vários* coletivos, *várias* sociedades, *uma* história, isto é, realidades que se impõem aos indivíduos; mas, ao mesmo tempo, deve ser tecida por milhões de atos individuais” (CRD I, p. 156). Ora, essa diferença da forma da relação, da relação diádica para a ternária e do coletivo (nós) para o grupo, da separação ontológica e orgânica para a unidade histórica, possibilita não apenas a compreensão do movimento da História confluyente à aventura individual como existência, como exige que a multiplicidade adquira uma relevância dialética para além da determinação serial e numeral. Por isso que “a História não se reduz, portanto, a procurar ‘motores’, mas a descobrir a dinâmica própria de cada grupo ou subgrupo na sua configuração particular” (Védrine, Hélène, *Les philosophies de l’Histoire*, Paris, 1975, p. 122)” (REIMAO, p. 344). Por isso também que o reconhecimento não pode ser somente *da* liberdade, mas da liberdade *deste-indivíduo-aqui* como comprometido na mesma situação, como disposto a enfrentar o perigo iminente: “No limite, cada um faz-se heterogêneo por sua livre invenção enriquecedora e, ao mesmo tempo, constitui esta no objeto como momento a superar da objetivação totalizante” (CRD I, p. 622). E isso é importante porque a fraternidade do grupo não suprime a heterogeneidade (CRD I, p. 561) dos membros. Não há uma queda no homogêneo, na repetição serial.

As relações que são modificadas com vistas ao fim único são relações ternárias, onde todos se reconhecem como *o mesmo* e acabam por constituir, então, “relações novas entre os indivíduos que não são atomizados, mas se totalizam para tecer uma resposta inédita a uma situação original” (REIMÃO, p. 339). Esse ineditismo é uma força maior a mover o campo prático e a modifica-lo, trazendo, assim, pela *práxis* dos agentes, uma modificação ao campo prático, modificação essa impossibilitada pela vida inerte da coletividade ou pela *práxis* de um indivíduo isolado. O resultado do grupo é sempre uma “novidade absoluta” “seu caráter de novidade irreduzível reflete ao grupo a novidade de sua união” (CRD I, p. 496). É por isso que por sua amplitude a História é

modificada pela ação dos grupos e não por indivíduos isolados¹⁰⁷, ainda que seja a práxis individual a razão constituinte da ação do grupo. Por certo, o grupo não subsiste por si mesmo, mas pela práxis individual que é sempre a sua estrutura elementar. Entretanto, tudo se passa como se com o grupo a liberdade experimentasse seu grau máximo, que não é o de unidade hiperorgânica ou totalidade metafisicamente estável da consciência¹⁰⁸, mas unidade de luta e diferenciação, cuja liberdade não pode senão se expressar no seu grau máximo senão como luta absoluta contra uma alienação dada, e cuja refração não tem outro fim senão a queda na individualidade mesma, mas não mais como liberdade estável, senão como diferença que se deu sobre a vida dos indivíduos, interiorizado e assumido ante a singularidade de cada um:

A *práxis* do grupo consiste em efetuar, incessantemente, sua própria reorganização, ou seja, interiorizar sua totalização objetiva pelas coisas produzidas e pelos resultados alcançados, transformar tudo isso em suas novas diferenciações e novas estruturas, além de superar esse remanejamento em direção a novos objetivos (CRD I, p. 483).

Assim, há uma universalidade de luta, mas não de *existência*. A multiplicidade aparece como fator ora de alienação, ora de enriquecimento, mas sem ela, é difícil pensar a existência para além da circularidade livre-alienada, cuja passagem não representa senão o estado de *mesmidade* da existência, resultando, como visto antes, na equivalência das ações humanas e, portanto, na equivalência das existências. É visando a anulação dessa uniformidade que a multiplicidade implica uma dialética com o singular, cujo resultado não é senão a diferença mesma como pessoa, como essa passagem de uma alienação a outra, e disso sua singularização enquanto *este-indivíduo-aqui*. O reconhecimento da heterogeneidade, para além da alienação uniforme, seja da existência considerada em si mesma na sua individualidade, seja do campo prático como *coletividade* implica uma multiplicidade que ao mesmo tempo em que é fator de

¹⁰⁷ “experimenta essa *práxis* organizada como livre projeto de uma individualidade mais ampla, mais flexível, mais poderosa, embora homogênea à sua individualidade concreta” (CRD I, p. 603).

¹⁰⁸ “convém entender que não existe, aqui, uma *práxis* dialética que realize a unidade dos indivíduos; pelo contrário, existem dialéticas individuais e constituintes que inventam e produzem por seu trabalho um aparelho dialético em que elas se fecham com seus instrumentos e que se determina em função do fim [...] “Portanto, não há *práxis ontologicamente* comum; existem indivíduos práticos que constroem sua multiplicidade como um objeto e a partir do qual cada um cumprirá sua tarefa na livre heterogeneidade consentida (e jurada) da função comum, ou seja, objetivando-se no produto comum como detalhe necessário da totalização em andamento” (CRD I, p.632 e 642). Além do mais, Não existe qualquer coisa como um “hiperorganismo temporal” – “A Humanidade pensada como *um* Homem: eis a ilusão da dialética constituída”; a dialética apresenta muito mais uma **pluralidade de processos temporalizadores**, e é de **dentro** deles que surge a temporalização.” (BORNHEIM, 2003, p.259 e 260)

enriquecimento e singularização, pois exige o diferente ou o Outro na sua positividade, é condição para alavancar a História. Conhecendo o Outro como singularização, negação modalizada, como o quer Merleau-Ponty, o outro e mesmo o mundo, já que o prático-inerte também é múltiplo, isto é, há fatores práticos que podem ser condições favoráveis ou não à liberdade, o outro adquire um fator positivo, para além da alienação inevitável. Como tentamos demonstrar, o problema para o homem não é a alienação, mas a não superação dela pela estagnação da vida com o *mesmo*. Assim, da identidade de indiferença do ser à multiplicidade de diferença interiorizada e vivida como singularização, a dialética da singularidade com a universalidade denota a aventura existencial que é o indivíduo. A multiplicidade impede que a heterogeneidade daquilo que é outro que não a consciência se dê ela mesma de maneira monorritma, fazendo da dialética essa ploriferação do outro num movimento de superação do mesmo. É nesse sentido que não apenas o outro é guardião da minha finitude, tal como eu da dele, como essa consonância em ritmos diferentes é fator fundamental da constituição da finitude, pois

Se reduzíssemos todo o processo totalizador a um todo contínuo e homogêneo ele ficaria descaracterizado, tornando-se algo indistinto. O processo é essencial não simplesmente enquanto processo, mas enquanto alcança uma determinada totalização, e assim estabelecem-se as diferenças no real, as distinções, as individualizações. Ou por outra: pela totalização que chega a ser tal, é que a realidade se torna propriamente finita, porquanto sem esse chegar a ser tal tudo não passaria de um simples contínuo indiferenciado. Assim, as diferenças só são pelas contraposições, e a diferença contraposta é que instaura a finitude (BORNHEIM, 1983, p. 315).

Essa singularidade, requerida mais em *Questões de método* e que atinge seu ápice em *O Idiota da família*, exigia que a singularidade não fosse diluída no conjunto da História, não ao menos enquanto referente à vida mesma do indivíduo. Como quando Sartre diz que *este* Napoleão foi necessário, ou que nem todo pequeno burguês é Valéry. Essas singularidades ficam sempre na ambiguidade do grupo anônimo e da História sem nomes, que trespassa o indivíduo, uma vez que permanece destotalizada depois do movimento, isto é, recai em novo campo prático-inerte, e dilui as subjetividades nesse conjunto mesmo, embora para a formação mesma do grupo tenha requerido que as singularidades confluem em algum momento, mas que requeiram, para além da multiplicidade serial e numeral, uma relação de reconhecimento recíproco de liberdade, que longe de ser a liberdade abstrata, só pode ser a expressão da escolha singular *deste-indivíduo-aqui*:

O grupo confere seu poder e sua eficácia aos indivíduos que fez, que, em retorno, o fizeram e cuja particularidade irreduzível é uma forma de viver a universalidade. Através do indivíduo, o grupo volta-se sobre si mesmo e reencontra-se tanto na opacidade particular de uma vida quanto na universalidade de sua luta (CRD I, p. 101).

Em outras palavras, no grupo as relações não são quantitativas, mas qualitativas, o que faz com que cada grupo tenha sua singularidade, como conjuntura de totalizações e singularidades: “não há senão homens e relações reais entre os homens; desse ponto de vista, o grupo em certo sentido não passa de uma multiplicidade de relações e de relações entre essas relações” (CRD, I, p. 67). Essa proliferação da diferença alicerçada nas relações novas e na vida nova de cada indivíduo singular denota não mais um mundo homogêneo e de perda, amorfo, cujo ser-fundamento era a indiferença, mas uma dinâmica múltipla que faz da História uma totalização sempre aberta cujo desfecho é sempre a diferença, isto é, novas relações. Isso porque “essas relações são moleculares porque *só existem indivíduos* e relações singulares entre eles” (CRD I, p. 121). Assim, mesmo os grupos são singulares e os indivíduos que o interiorizam só o podem viver singularmente, segundo sua personalidade própria. Daí que “existem *vários* proletariados. Simplesmente porque existem grupos de produção nacionais que tiveram desenvolvimento diferenciado” (CRD I, p. 76). Por isso que, como já salientamos, não se trata de buscar *motores* para a História¹⁰⁹, senão suas especificidades, seja do grupo seja dos indivíduos. É nesse sentido, e somente nesse, que “a totalização não leva a uma totalidade, e sim a contraposições inesgotáveis, e são estas que resguardam a totalização em sua finitude” (BORNHEIM, 1983, p. 316). É nesse sentido que totalidade, multiplicidade e indivíduo não são elementos contrapostos, mas integrantes de uma mesma dialética, cujo fim último não é a realização do espírito, nem a fundamentação do ser, ou a conquista sobre a alienação, senão a finitude mesma na sua diligência. Aqui a diferença é o critério mesmo de reconhecimento da totalidade, e se tecemos a multiplicidade como sua condição, é pelo fato de se erguer pelas suas contraposições o tecido mesmo da totalização. Erguendo a finitude à dignidade antes ocupada pelo fundamento, o absoluto não será “o ponto de vista de Deus sobre a História, mas a forma com que cada homem e cada coletividade **vive** sua história” (CM, p. 437, negrito meu). Com isso, o grupo, mesmo sendo a alavanca da História, não é o fim a ser perseguido, nem mesmo uma forma de relação a ser estabelecida em detrimento da

¹⁰⁹ “Por isso nunca se trata de agregar partes para formar um todo, mas de compreender a permanência das oposições, das diferenças, dos conflitos, como elementos sempre em curso da totalização. (SILVA, 2003, p. 57)

outra, porque, no fundo, o indivíduo se sobrepõe existencialmente a ele: “o grupo é, antes de tudo, *meio*, exatamente onde o organismo é, ao mesmo tempo, agente, fim e meio” (CRD I, p. 506). Sartre defende que a positividade do grupo é apenas a sua unidade primeira, vendo negativamente a estagnação do mesmo pela instituição e pela burocratização que dele decorria. Daí que para ele não importe que o grupo e a vida grupal não resistam e sucumbam à queda numa constelação de consciências individuais (DANTO, p. 102). Deslizante das mãos dos indivíduos por seu movimento próprio, fugidiva por ser feita também pelos outros, impossível de manter-se como grupo-em-fusão sem recair na passividade, a História demarca todo esse processo sem fim de alienação e libertação do homem¹¹⁰, cujo resultado, como totalização que se destotaliza e retotaliza, não é senão a liberdade mesma alcançada e expressada finitamente como diferença. Por fim a individualidade se mantém irreduzível e a arritmia das subjetividades, mesmo confluindo ante *uma* época, é superposta pela multiplicidade dos agentes: a finitude reclama a singularidade *dos tempos* porque o percurso da História não recai senão no indivíduo mesmo¹¹¹. Isso ocorre pela dinâmica própria da dialética da História, tal como explica Simont:

Inversamente, como finitude fundada sobre a finitude dos agentes históricos, ela [a dialética] possui, como temporalização mais vasta que a deles, uma singularidade a influir sobre eles, aliená-los, libertá-los ou sugerir-lhes um destino. Uma vez que um indivíduo exprime sua época de maneira exemplar e significativa (como Flaubert), isso significa que a temporalização individual e a da época têm uma mesma curva. Porém, não há razão para que essas temporalizações se desenrolem ao mesmo tempo, nem no mesmo ritmo [...] Essas acelerações, esses retardos, essas não-coincidências são aquilo que faz a vida da dialética e, ao mesmo tempo, o que a impede de se constituir em instância integradora das individualidades, pois ela não é outra coisa que a inclinação de suas acelerações e de seus retardamentos. (SIMONT, 2005, p. 23)

¹¹⁰ “Assim, o homem faz a História: isso quer dizer que nela se objetiva e se aliena; nesse sentido, a História, que é a obra própria de *toda* atividade de *todos* os homens, aparece-lhes como uma força estranha na medida exata em que eles não reconhecem o sentido de sua empresa (até mesmo, bem-sucedida localmente) no resultado total e objetivo” (CRD, I, p. 75). Ademais, nesse movimento dialético “apenas são alcançadas totalizações parciais e deficitárias” (DONIZETTI, p. 216), o que implica na constante retotalização do conjunto.

¹¹¹ Tal movimento, no entanto, é também profundamente anti-hegeliano, porque sem ultrapassagem, e da qual todas as mediações não têm por sentido, finalmente, a não ser validar a tese, aprofundando-a: o indivíduo sempre irreduzível, irrecuperável. Como se Sartre houvesse percorrido, por sua própria conta, esse trajeto da verdade, cujo princípio resume em O Idiota da Família: “A verdade não é inteligível senão ao termo de um longo erro vagabundo; administrado desde o início, não é senão um erro verdadeiro”. Em outras palavras, será necessário produzir a inteligibilidade da história, esse monstro, para então chegar ao ponto de partida: a liberdade individual. (SIMONT, 2005, p. 23)

Ante isso, não podemos mais considerar ainda a aventura ao modo como Roquentin a concebia. Ela há muito deixou de ser mera narração incomensurável a um mundo fragmentado e destituído de tempo. Toda a nossa reflexão nos coloca num horizonte que permite vislumbrar a confluência dos indivíduos onde cada um concorre ante seu *ritmo* próprio o ritmo comum da História e na afluência dispersiva do coletivo e recíproca dos grupos que, na singularidade do agente, conclama seu tempo próprio a convergir num só tempo: uma multiplicidade temporal a convergir num único tempo: *minha* Época. Com essa tessitura o tempo objetivo, reclamado pelo prático-inerte, tecido em conjunto com os milhões de atos individuais¹¹², torna-se a época que expressa a tessitura finita de uma sociedade histórica. O tempo individual, o do grupo, o do prático-inerte, na dialética própria da totalização, com suas retenções e protensões como dialética do universal com o singular, são a condição para que a finitude se estabeleça como diferença. Daí que a aventura como temporalização finita e singular é a expressão do processo de finição como diferença, e seja, por isso mesmo, condição de elucidação da finitude do finito.

Se esse procedimento dialético nos denota o indivíduo, *inexistente*, no cerne do universal singular, é porque ele é o irreduzível desse processo de situação da época e constituição singular de si. Deste modo, o universal singular tem “seu futuro no futuro da época e não poder manifestar *a não ser* esta época” (CM, p. 506), que nada mais é que a composição desses destinos singulares que *assumem* na sua finitude mesma a expressão dessa época como *modo* com que ela é feita: “Portanto, a época é minha: assumindo-a, eu me assumo” (CM, p. 506). Se ela é *feita* o é em consonância com a *minha* finitude: “A época não é nem finita nem infinita, mas ela é indefinida, ou, se preferirmos, ela é finita, mas não é limitada. Assim, portanto, meu querer é querer minha época” (CM, p. 506). Eis o ponto onde a dialética entre singular e universal se torna manifesta com toda sua veemência: o cruzamento entre a escolha singular e o universal abstrato da conjuntura da sociedade histórica. Se o indivíduo como aventura é esse ponto de cruzamento como resíduo existencial dessa dialética é preciso aferir que a

¹¹² Há um futuro do mundo; e este futuro é aquele na perspectiva do qual eu ordeno os meus projetos. Assim, desvelando os homens, eu desvelo o futuro do Ser. Futuro absoluto que não é, portanto, aquele que eu lhe dou. De qualquer modo, originalmente o Ser tem *futuros* (pluralidade). Assim, o desvelamento dos outros é o desvelamento da aventura do Ser como temporalização objetiva. (Cada tempo concreto é temporalização que se temporaliza. A temporalidade *dada* (*donnée*) é simplesmente a unificação noemática das temporalidades plurais. Ela não é mais temporalidade da pessoa. Ela torna-se alienação porque minha temporalidade devém na temporalidade dada; social e alienada por ela, percebo meu próprio tempo a partir do tempo dos outros. (CM, p. 521)

aventura, ela mesma, é esse processo de finição, cuja temporalidade constituída pelas variantes que a aventura engloba demarca e expressa o indivíduo concreto, datado, circunscrito, liberto:

Nesse sentido a evolução diacrônica é atual (enquanto passada – e, veremos mais tarde, enquanto futura) na totalização sincrônica; os vínculos entre ambas são de interioridade e, na medida em que a experiência crítica é possível, a profundidade temporal da aventura totalizante revela-se desde o momento em que interpreto reflexivamente as operações de minha vida singular. Aqui, com toda a certeza, o indivíduo não é senão o ponto de partida metodológico e sua curta vida dilui-se no conjunto humano e pluridimensional que temporaliza sua totalização e totaliza sua temporalidade” (CRD I, p. 170)

Sendo objeto e método, ponto de partida metodológico e fim mesmo do processo que se institui sobre ele, o indivíduo e sua dialética expressam o *modus operandi* de seu ser e este como finitude. Somente assim a elucidação do ser enquanto finitude e esse enquanto sujeito da história encontram sua possibilidade de expressão, sem se perder com isso o absoluto metafísico e o absoluto histórico ou cair nas aporias de sua disparidade. Chegamos aqui às proximidades do desfecho das duas questões requisitadas por este trabalho. Por um lado a compreensão da filosofia de Sartre para além do binômio liberdade e alienação se mostrou possível na medida mesma em que, por outro lado, a elucidação da finitude do finito, isto é, a consideração positiva desta, também se tornou factível. Compreendido como uma aventura temporal cuja finitude se mostra como diferença, como singularização, o indivíduo e sua elucidação possibilitaram a condição para que esses dois problemas colocados fossem superados.

No entanto, ainda não foi superada a compreensão de como essa *infinidade de homens possíveis*, que na acusação de Mészáros fazia da História uma espécie de biografia ficcional, acresce-se, e infinita, dariam não só inteligibilidade à História mas a constituíram enquanto tal, pois, se a liberdade caberia a todos, a História ainda não. Mesmo que Sartre pense o grupo como motor próprio da História, esses grupos carregam singularidades que, ao *vivê-la*, imprimem nela *sua* marca. Simont (2005, p. 23) tira daí todas as dificuldades que assombrarão constantemente a filosofia de Sartre: a necessidade de

[...] manter junto o mais individual da individualidade – aquilo compreendido de mais concreto, com base nas categorias ontológicas – e a dialética histórica. Dito em outros termos, pôr em evidência como o gosto insubstituível de um vivido – o de Flaubert – pode “assinar” a história.

Assim, a solução desse problema deveria ainda responder a outro que ficou a espreita, que é o de não incorrermos no erro mesmo que acusarmos a Sartre. Por isso,

para não cairmos no mesmo abstracionismo que denunciemos temos que explicitar não sua condição de possibilidade mas sua condição de inteligibilidade e elucidação da finitude do finito, explanando suas próprias dimensões *efetivas*, pois “a descrição desse conteúdo universal como momento de um desenvolvimento social é uma coisa e a determinação dialética da temporalidade *real* (isto é, da relação verdadeira dos homens com seu passado e futuro) é outra. (CRD I, p. 77, nota 31). Em outras palavras, não basta dar as condições de possibilidade da aventura, é preciso, como ela mesma requereu, explicitar seu tempo próprio, levar à cabo as condições e soluções concretas (com todas as implicações teóricas que ela trazem à filosofia de Sartre) de elucidação da finitude do finito.

Segunda Parte – O tempo da Aventura

I – O esforço pela diferença: a singularização

Nossa primeira análise mostrou que há uma dificuldade recorrente na filosofia de Sartre quanto à fenomenologia do ser, que ora caía no abstracionismo, ora ao problema do conteúdo que ela explicita que, como apontou Barbaras, faria dela uma fenomenologia sem fenômenos. Ante isso apontamos a tessitura própria e a possibilidade de elucidação do fenômeno enquanto finitude. Sendo uma relação do ser consigo mesmo, uma qualidade fundamental formada por um jogo próprio entre a escolha de si na complexidade do mundo e a irreducibilidade da ordem do existente, a elucidação da finitude do finito deveria expressar pela aventura que lhe é constitutiva esse tipo de qualidade singular de ser. Ora, apontamos sempre as críticas que o modo de condução do problema por Sartre conduzia-o a um teor abstrato, cujo resultado implicava na perda mesmo daquilo que deveria ser expresso. Ante isso afirmamos a necessidade de uma fenomenologia concreta, não somente voltada às condições de possibilidade, mas que carregassem nesse propósito também suas expressões concretas.

Certamente a natureza dos princípios e a consequência que deles se decorriam foram fundamentais para tanto. Por certo, como descrever algo *adequadamente* quando este só o é por outro, só tem sua existência *emprestada*, e que só o alcançamos por uma espécie de “pensamento bastardo” para um ser, ele mesmo, espúrio. Sartre sempre teve consciência disso, e mesmo com relação ao valor ele assumia essa ambiguidade. Não possuindo um ser próprio, mas também não podendo desvanecer no nada, o valor não teria exatamente *ser*, sendo, então, “o ser daquilo que não tem ser” (EN, p. 129), ficando em suspenso no paradoxo¹¹³ entre a tessitura do fundamento absoluto, o em-si-para-si, e a livre invenção da ação pelo indivíduo, mediante sua escolha original. Com a *Crítica*, Sartre passa a englobar o próprio valor no campo do prático-inerte¹¹⁴. A noção

¹¹³ Sartre associa o ideal de fundamento ao valor, e coloca estes como horizonte limite e obsedante do projeto do para-si. Todo projeto visava um valor que representaria sua forma de fundamentação livremente constituída. Sendo, então, horizonte de movimento ao mesmo tempo inatingível, ele representa o paradoxo do ser e do não-ser, como bem o descreve Simont (p.200): “O valor é paradoxal e não pode ser compreendido se não se levar em conta conjuntamente os dois fins do paradoxo: ele tem um ser, ele não é simulacro ou ilusão, ele tem peso suficiente para exigir que a liberdade se aliene sobre ele; e, no entanto, este ser é somente um ser para além do ser, portanto, um não-ser. O constrangimento que ele exerce não é análogo ao de um sinal rodoviário que prescreve a ordem da circulação; ele não solicita um conformismo disciplinar positivo, mas ele apela à invenção livre do comportamento que ele prescreve.”.

¹¹⁴ Na *Crítica* ao assumir a dimensão do prático-inerte, as análises sobre o valor são subentendidas por ele, não indo muito além de sua associação numa nota de rodapé. “Da pura práxis, o Valor conserva a translucidez da liberdade que se apresenta a si mesma; mas na medida em que o fim projetado é, de

de prático-inerte foi um avanço que direcionava mais a essa concretude, dando conteúdo àquele vazio que o ideal de fundamento denotava em cada valor particular, enraizando-o no mundo, colocando-o no movimento mesmo da História, alijando-o de tal modo que por ele se ultrapassaria do vazio do valor para a noção histórica de universal, trazendo essa unidade com o mundo e possibilitando ao universal na sua condição fática a ligação própria com o indivíduo. Assim, do valor ao prático-inerte e deste para a noção de universal, há uma restituição da concretude mas tão somente na medida em que o universal se condiciona ao singular, entendido não mais como o nada nadificante, mas a estrutura total do indivíduo como procuramos demonstrar. Daí a insistência de colocarmos o indivíduo como *medium*, mediação e síntese, expressão e concretude dessa ambiguidade, ainda que não existente, ou seja, não sendo o que é senão por elas. Por um lado, ele assume os universais enquanto fatos sociais da sua época expressos, sobretudo, pelo campo do prático-inerte, por outro, por sua vida mesma ele os constitui mediante sua singularidade. A questão é que essas singularidades devem expressar uma diferença constituinte na medida em que faz delas singularidades e não tão somente particulares de um universal. O problema já não é tanto o da expressão do singular, que é manifestado como vida do indivíduo, mas, sobretudo, a apreensão dessa diferença, não enquanto teor ontológico, mas concreto, prático, finito.

Como posto na primeira parte, esse indivíduo, síntese, é *drama*, e Sartre mesmo considera a filosofia como *dramática* (EP, p. 13). Mas como aponta Merle (p. 2) a ontologia é *fechada*, fazendo com que aquilo ao qual se chega pela psicanálise seja de maior interesse para a moral que para a fenomenologia. Porém, como conduziu nossa análise, essa elaboração não pode ser separada, mas feita conjuntamente, desde que seja,

fato, uma significação inerte e insuperável do futuro pré-fabricado, o Valor toma um ser passivo independente. Em vez de ser simples práxis que se dá suas leis (isso retirar-lhe-ia seu caráter de exterioridade interior, ou se preferirmos, de transcendência na imanência e acabaria por reduzi-la à simples tomada de consciência), ela isola-se. [...] Em poucas palavras, o Valor não é a alienação do fim ou da objetividade realizada, mas da própria práxis. Ou, se preferirmos, é a práxis que, sem reconhecê-la, descobre a inércia de que é afetada pelo ser prático-inerte do agente prático. Do ponto de vista da ética, isso significa que valores estão ligados a existência do campo prático-inerte, em outros termos, ao inferno como negação de sua negação (o que mostra que sua pseudopositividade é toda negativa) e que se – questão que analisaremos no momento da experiência progressiva – deve haver aí uma liquidação possível dessas estruturas, os valores desaparecerão com elas para redescobrir a práxis em seu livre desenvolvimento como única relação ética do homem com o homem na medida em que eles dominam junto a matéria. O que faz a ambiguidade de toda moral passada e de toda moral atual é que a liberdade como relação humana descobre-se a si mesma, no mundo da exploração e da opressão, contra esse mundo e como negação do inumano através dos valores, mas que ela descobre-se aí alienada, perde-se aí, e, pelos valores, realiza, apesar de tudo, a exigência insuperável que o ser prático-inerte lhe impõe, ao mesmo tempo que contribui para um organização que traz em seu bojo novas possibilidade de reorganizar o campo prático-inerte (pelo menos, a partir de novas circunstâncias)” (CRD, p. 354 e 355 – nota 60).

“a consciência, para além da sua pureza transcendental, reconduzida ao vivido” (MOUILLIE, 2000, p. 90), evitando, assim, todo olhar intemporal sobre o indivíduo, e integrando as condições de análise ao drama que é analisado. Daí que permaneçamos ainda nessa ambiguidade de não abandonar por completo a ontologia, mas exigindo ao menos sua complementação. Sartre mais tarde rejeita as noções de subjetividade e objetividade de *O ser e o nada* por retratarem nessa sua fase primeira “uma experiência interior sem nenhuma relação com a experiência exterior” (SS, p. 102), chegando a considerar a noção de subjetividade e objetividade mesmo “inúteis” caso elas não expressem uma condição social. Reparando isso pela *Crítica* com a ideia de práxis como processo de interiorização e exteriorização, Sartre volta a encontrar o indivíduo na sua última fase. Ali não só se consolidaria a “síntese do pensamento sartriano”¹¹⁵ (BORNHEIM, 1998, p. 16), como o que justamente estaria em causa é a finitude (BORNHEIM, 1998, p. 13). Por isso, ou assumimos a síntese, como Bornheim o coloca, e assumir a síntese significa justamente nos direcionar por seu termo final, isto é, a finitude, ou admitimos o fechamento da ontologia e o interesse exclusivo do moralista pela psicanálise a fim de traçar aquela *qualidade singular* que cada indivíduo expressa, mas sob os riscos de destituir a própria condição do todo, isto é, cair no abstracionismo moral e vazio da autenticidade, bem como na suspeita de sobrevoos, com já colocado na primeira parte.

Ora, Sartre mesmo coloca essas dificuldades: “A filosofia é dramática, mas ela não estuda o individual enquanto tal. Há osmose entre o livro sobre Flaubert e a *Crítica da razão dialética*. Mas o que jamais passará do primeiro livro ao segundo é o esforço para compreender o indivíduo Flaubert.” (Sit IX, p. 13). Obras de natureza distinta, mas que confluem na medida em que vimos que pela *Crítica* a nadificação passa a ser totalização, e nela “totalizar-se significa temporalizar-se” (CRD I, p. 170). Esse *se*, longe de remeter ao impessoal, demarcaria que a única temporalidade concebível é a de uma totalização como aventura singular (CRD I, p. 170). Nesse sentido, o universal-singular não só representa essa síntese, como exige para sua apreensão não categorias genéticas, mas por sua condição mesma de finitude, a qual requer outro tipo de conceitualização para que esta não seja reduzida à particularidade, mas integrada no todo. A dialética já exigia essa condição não podendo se utilizar de termos gerais a

¹¹⁵ Síntese, por certo, mas ainda assim incompleta. Bornheim apresenta a ausência dos dois grandes temas, o *fazer* e o *espírito objetivo*, dos dois textos em que Sartre mais expõe seu conceito de vivência, deixando ainda, mais que a insuficiência de desenvolvimento desta noção, a sua relação clara com aquilo com o que ela mais se avizinha, a *práxis* e a *época*.

intemporais. Por certo, parte dessa dificuldade da passagem se deve ao tipo de conceitualização usado, herdado ainda da metafísica e da ontologia. Ora, o universal não é uma abstração ou uma generalização, ou ainda um valor hipostasiado, nem mesmo tão somente um fato social. Sua raiz é sua singularidade e é nesse paradoxo que ele deve ser apreendido. Por isso não se trata de apenas dizer *um* indivíduo, e por isso Sartre afirma que o *indivíduo não existe*, pois o singular não é apenas o indivíduo concreto, mas sua condição singular a qual é ela sim universal. Daí que Sartre tematize essa elucidação da finitude não mais por conceitos, universalidades *puras*. Para dar conta de um indivíduo temporalizado é preciso uma linguagem que corresponda a essa necessidade temporal, mas não enquanto categorias ontológicas, que trairiam ainda a condição de finitude, mas que desse conta de reforçar essa finitude na sua condição específica. Por isso, em *O idiota da família* Sartre tematizará o que ele chama de *noções*. Não que elas não fossem um elemento suposto já nas outras obras, sobretudo em *Genet*, mas ali Sartre assume que sua denotação é condição própria da elucidação do indivíduo, o que radicamos aqui como condição para a elaboração da finitude do finito e o modo inteligível de expressar seu conteúdo.

Se o universal-singular passar a requerer uma linguagem própria para sua expressão, devemos aferir que a partir dessa condição a ontologia não pode determinar *per se* o modo como essa finitização se faz pelo fato mesmo de que ela pressupõe não fundamentalmente aquele *nada* nadificador, mas o indivíduo *inteiro*. É nesse sentido que nas obras biográficas os princípios são superpostos pelas *noções*, que seriam categorias historicamente constituídas e com uma condição específica para captar essa temporalidade de modo a dar conta de expressar o indivíduo em sua singularidade. A filosofia passa a operar por noções porque elas aludem à temporalidade que se desdobra conjuntamente a ele, assumindo a história e não apenas condições gerais¹¹⁶: “por noção entendo a compreensão global, mas estruturada, de uma realidade humana que faça a temporalização – como devir orientado – entrar na apercepção sintética que ela queira ter de seu objeto e, ao mesmo tempo, de si mesma.” (IF II, p. 1821). Se caíamos no abstracionismo dos princípios não foi somente à distância ao mundo que dele resultava,

¹¹⁶ Por isso que não se pode assumir a psicanálise existencial com a prerrogativa moral e a base ontológica, é preciso assumir também a *Crítica* e ainda todas as condições novas trazidas por Sartre em suas obras biográficas que transcendem a mera biografia e trazem essa condição de dramaticidade que escapa à filosofia, pois, como comenta Stein: “Numa filosofia do absoluto, a linguagem humana é feita à imagem e semelhança de uma linguagem definida e absoluta. Na filosofia da finitude, a linguagem humana é desprovida de modelos, é **construída experimentalmente**. Não é a palavra a força do tempo; o tempo é a força da palavra. O PODER DA PALAVRA NASCE DA TEMPORALIDADE QUE A CARREGA” (STEIN, p. 85, negrito meu).

mas pelo instantaneísmo que a consciência se enquadrava ao se acentuar a temporalidade sobre o presente, isto é, sobre a nadificação. A temporalidade era tomada ali mais como explicitando um corte do que uma constituição. Se, a partir de então, a exigência é de aprender o indivíduo como processo temporal, certamente os conceitos não são seu modo adequado de elucidação porque eles permaneceram na exterioridade analítica, mesmo que dialeticamente fosse exigida a unidade da totalidade em seu devir totalizador. Isso nos leva a aferir que a própria dialética não é do conceito, mas a da história, cuja consequência denota não apenas a Época em sua determinação específica, mas o indivíduo nela inserido. Em outras palavras, a *riqueza* de uma época seria justamente suas determinações singulares, enquanto estas são sua *forma* temporal. Assim sendo, a noção toma o lugar do conceito quanto ao que é finito e compreende a historicidade:

um conceito é uma definição pela exterioridade e que, ao mesmo tempo, é atemporal; uma noção, segundo eu, é uma definição pela interioridade, e que compreende nela mesma não apenas o tempo que supõe o objeto do qual há a noção, mas também seu próprio tempo de conhecimento. Em outras palavras, é um pensamento que introduz o tempo nele. Assim, quando você estuda um homem e sua história, você só pode proceder por noções (Sit X, p. 95).

Sartre assume o laço entre interioridade e História, entre tempo singular como condição do tempo histórico, fazendo da constituição e totalização singular dos múltiplos indivíduos o reflexo e unidade da História. Só a noção pode dar conta de explicitar o tempo real do indivíduo e por ele a temporalidade da História. É pelo estudo de *um* homem e *sua* história que chegamos ao seu ser. É o que encontramos em *O Idiota da família*:

Assim, o sentido que traremos à tona escapa por princípio a uma determinação conceitual: ele só pode ser apreendido em sua complexidade como totalização e unidade viva das intenções contraditórias e complementares da neurose. Isso não significa que não possa ser pensado: precisaremos apenas esperar que ele seja objeto de uma abordagem nocional (IF II, p. 1821).

Esse *humanismo histórico*, que ratifica que o homem é condição e não natureza, fixa o humano como lugar privilegiado por ser o motor próprio da história. História essa que, apesar de todos os esforços sobre sua inteligibilidade, trabalho colossal segundo Sartre, que se preocupa na *Crítica*, sobretudo, sobre a inteligibilidade dos grupos enquanto grande motor da história, coloca esses homens para além dos conceitos que se possa integra-los, ultrapassando por isso a própria ideia de *pessoa particular*. Os indivíduos não são partículas de uma época ou grupo, pois sendo temporalizações

específicas só pode assumir os universais fazendo do seu drama existencial o próprio acontecimento arquetípico de seu tempo:

por fim, há o “homem”, aquele viajante sedento que não é nem objeto de um conceito universal nem uma pessoa em particular. Este não é definido *como exterioridade* por uma essência ou natureza, mas visada por uma *noção*, ou seja, por um saber que integra em si a temporalização interior de seu objeto e que, por isso, só se atualiza temporalizando-se. O *homem*, nesse texto, não é redutível à soma dos traços comuns aos representantes de nossa espécie. É ao mesmo tempo um acontecimento arquetípico e certo drama que se desenrola em cada um de nós. Breve aventura: viagem, sede, busca, recusa, morte. É próprio do “homem” fixar um objetivo e morrer lutando por ele, no desamparo total, antes de tê-lo atingido (IF II, p 1155).

Assim, é pelas noções que é estabelecido o sentido próprio que cada temporalização toma no seu desdobramento existencial; não pela temporalidade da história, do prático-inerte, mas aquela interior, refluxo do processo de interiorização e exteriorização. A constituição dialética do indivíduo passa a vigorar como condição de sua inteligibilidade, cujas noções devem explicitar essa dialética que revelará a densidade própria tanto da Época quanto do indivíduo que a expressa singularmente. Por isso que há sempre uma dificuldade em entender como a *passividade* pode passar a constituir ou ser constituinte da consciência. Não se trata ali de uma determinação puramente ontológica, pois isso seria ainda querer se alicerçar àquela consciência translúcida. A passividade não pode ser uma categoria da consciência, mas apenas um *modo* singular e histórico como ela se desdobra na sua constituição existencial. Isso não significa que ela não é constitutiva da mesma, mas simplesmente que essa determinação não é um princípio puro, senão que carrega toda uma determinação temporal¹¹⁷. Sartre denominará de *proto-história* esse momento temporal e histórico que transcorre desde o nascimento do indivíduo até a assunção da sua personalização, quando firma a sua escolha de ser, como *momento* temporal em que transcorre toda constituição passiva e que será o invólucro da personalização posterior, como observamos no caso de Flaubert:

Durante os primeiros anos, a passividade se *constitui*: nesse nível profundo em que o vivido, o significante e o significado não são separáveis. Ao longo dos anos seguintes, esse caráter fundamental da sensibilidade sem dúvida

¹¹⁷ E carrega uma determinação temporal justamente porque a consciência é enraizada no mundo pela vida do indivíduo. Isso significa que ela só pode nascer historicizada, mas nascer historicizada implica que essa mesma consciência já não pode ser tomada na sua condição de translucidez absoluta: “de certo modo nós nascemos todos predestinados. Nós somos condenados a um certo tipo de ação desde a origem pela situação onde se encontra a família e a sociedade em um dado momento” (Sit X, p. 98).

alguma freou o desenvolvimento geral da criança; ele não pôde impedi-lo completamente porque é parte integrante da totalidade; resulta disso um hiato, uma desigualdade: a inércia afetiva, enraizada na memória de Gustave, segunda a natureza e o primeiro hábito, está defasada, atrasada em relação à evolução global (IF I, p. 51).

A estruturação *nocional* denotará que Gustave não apenas *é*, tal como o existencialismo requereu do indivíduo enquanto calcado na absoluta contingência, mas que *é* uma *criança*, um ser que vive a *infantilidade* não apenas enquanto condição histórica, mas singular, *existindo ela historicamente*, isto é, segundo os modos tal qual seu entorno social possibilita, mas tão somente na medida mesma em que ele o interioriza e o reassume constantemente: “não basta *ser o mais novo*, esse ser-relativo deve ser o objeto de seu empreendimento permanente, ele deve fazer-se o que ele é, constituir a si mesmo tal qual o fizeram assumir, com submissão e culpabilidade, suas incapacidades de criança atrasada” (IF I, p. 406). Nesse caso, a infância não será apenas uma fase biológica, mas a condição de arranjo social que possibilita que a criança seja considerada criança, isto é “a infância é um fato social e a encarnação do processo em curso” (CRD II, p. 228), cujas determinações mais próximas, as familiares, intensificam e modalizam toda uma forma que será assumida e irá requerer de Gustave toda densidade de seu ser, que, segundo seu ser próprio, levará Sartre a assegurar que “Gustave nunca saiu da infância” (IF I, p. 54). São essas passividades constituintes que são a condição social, bem como seus arranjos particulares, que modalizam toda universalidade que possa se esboçar delas. Ora, a consciência transcendental jamais poderia ser *infante*, muito menos, na sua condição, assumir-se como *a mais nova*, ou *atrasada* em comparação às demais, nem há uma condição suficiente para que isso pudesse ser assumido sob a forma da submissão e da culpabilidade, e assumindo-o de tal modo de não *sair* dessas amarras passivas. A constituição passiva é, assim, toda estruturação do modo de ser do indivíduo, tal como acompanhamos em Flaubert:

Pois a chaga profunda com que foi *imputado* – essa vertigem, esse desgosto de viver, essa impossibilidade de nada empreender, essa dificuldade de negar, de afirmar, que lhe proíbe a entrada no universo do discurso -, é preciso chama-la, creio, de sua *constituição passiva* (IF I, p. 46).

Ora, isso infere que elas também não sejam *qualidades do ego*, mas toda uma forma de estruturar a escolha original, de *singularizar* o indivíduo. São todas essas universalidades que se radicalizam no indivíduo e denotam sua diferença a partir da

escolha que ele faz de si mesmo, na medida mesma em que essa escolha é expressão de seu ser, sua singularidade. Como vimos o processo dialético implica o processo constante de interiorização e exteriorização, cujo procedimento se radica como constituição da sua finitude, como *finição*. Ora, para apreender esse movimento não há como não recorrer aos indivíduos e aos universais da época, mas para isso é que são requisitadas as noções, que por um lado esboçam o modo próprio da constituição de uma época, mas que, por outro, em seus pormenores, implicam uma modalização própria do ser de Flaubert, e que o faz ser *este-indivíduo-aqui* e não um indivíduo qualquer. Mas, vale repetir, é uma noção e não um princípio puro porque como ressalta Butler (p. 200) a infância *não determina* estritamente a textura da experiência adulta, ela não produz unilateralmente a vida adulta. A vida adulta conserva a infância na medida em que seus temas são apropriados e reinterpretados. Gustave não permanece passivo porque crê que não há outra opção, mas justamente porque *se faz* passivo¹¹⁸. Nesse caso a infantilidade é a marca própria da passividade de Gustave, que juntamente com as outras determinações que ele traz, desembocam em toda a constituição da sua personalidade, levando-o a se *fazer* como o *adulto infante*. Como mostra Cabestan (2005, p. 39) se Sartre ignorava o peso do passado em 1943, em Flaubert ele sublinha a importância da infância. Mas uma coisa é o peso determinante que se possa denotar ao passado, fatalismo esse rejeitado, outra coisa é este drama como motivo que guia minha vida (BUTLER, p. 201). Guia na medida mesma que não é apenas um refluxo do passado, mas também uma “superação cega, um esforço desajeitado para nos livrar disso” (CRD I, p. 83), esforço esse que sendo escolha de ser, personalização enquanto condição de historicidade, “acaba por se inscrever em nós sob uma forma de *caráter*” (CRD I, p. 83). Por isso Sartre será incisivo de que “nada se compreende se não remontamos à infância, a este meio” (CRD II, p. 228), fazendo da proto-história um momento em que se deve apreender a consciência, sobretudo, por sua temporalidade,

¹¹⁸ A passividade passa a ser uma forma de atitude tomada ante seu entorno social e familiar: “Esse direito, essa amarga exigência de ser valorizado, de ser o primeiro, o incomparável, decorre da própria existência, da *ipseidade*; Gustave-Garcia se *sente viver*, ele atinge em plena vida um absoluto que, na nudez original do vivido, permanece em si mesmo incomparável; mostrei em outro lugar que a fonte da soberania reside nessa permanente possibilidade de *afirmar-se por meio da práxis*. Mas vimos que a proto-história em parte mascara, por meio da passividade que lhe atribuíram, essa afirmação prática, mesmo enquanto possibilidade *a priori* para o jovem Flaubert. De modo inverso, é verdade que essa passividade não é a da matéria inerte, e que é antes preciso ver nela uma práxis concatenada: **as sínteses passivas são, apesar de tudo, intencionais**. Simplesmente faltou a Gustave conseguir interiorizar o amor do Outro enquanto seu próprio valor. Portanto, a soberania não está ausente de sua experiência: ela é abstrata e se manifesta *pateticamente* como soberania da qual ele está privado, que ele exige em nome de sua indubitável presença-a-si, em suma, como *exigência sofrida*, como expectativa dolorosa” (IF I, p. 430, negrito meu)

seu entorno social no campo do prático-inerte, e as relações humanas mediadas pelas instituições também singularizadas, tal como a *família* Flaubert. Se a consciência nascida era um problema na ordem ontológica, para a elucidação da finitude ela se torna momento importante de sua expressão.

Aqui o empreendimento biográfico enquanto psicanalítico assume ainda as bases da ontologia na sua consideração da *verdade humana da pessoa*, mas é pelas noções que ela consegue dar conta de elucidar o seu objeto específico. Aqui a psicanálise deixa de ser um estudo moral para se converter em um estudo crítico, mas um estudo que não se prende às condições de possibilidade, senão que exige o seu objeto real. Lembrando que Sartre aferia que cada indivíduo deveria ser estudado por um método particular, assumindo tanto a particularidade e sua exigência quanto o *drama*, o indivíduo concreto como ser sintético. Envolvido pela história, a consideração do indivíduo inteiro levamos, como vimos, a uma intersecção entre os indivíduos, de modo que compreender o entorno é compreender sua relação dialética e desta sua constituição inicial, a qual é realizada de forma passiva. Por isso que Sartre desde *Questões de método* afirma que:

Atualmente, só a psicanálise permite estudar a fundo o processo pelo qual uma criança, no escuro, às apalpadelas, vai tentar representar, sem o compreender, a personagem social que os adultos lhe impõem, é ela sozinha que os mostrará se tal personagem sufoca no desempenho de seu papel, se procura evadir-se dele ou se o assimilar inteiramente. Somente ela permite reencontrar o homem inteiro no adulto, isto é, não só as suas determinações presentes, mas também o peso de sua história (CRD I, p. 57).

Ora, afirmando a *atualidade* da psicanálise Sartre a destitui de um privilégio a-histórico e acentua a sua determinação histórica cujo privilégio recai, sobretudo, pelo modo de entender o *homem inteiro* calcado na relação determinante entre adulto e criança, entre o homem *já* temporalizado e o que se principia com sua temporalidade, entre o tempo instituído e o tempo renovado. O privilégio da criança não é o da recente abertura ou surgimento de uma consciência ante a realidade, mas devido à fase de interiorização do exterior estruturada segundo a história concreta e que se solidifica como campo sobre o qual os universais serão singularizados, isto é, assumidos e modificados. Daí que mesmo sendo o homem inteiro não a criança concreta nem o adulto concreto, mas a possibilidade do homem enquanto expressa nas suas relações, o foco se volte à criança por ser ela a chave de contestação, portanto, de limite, do *atual*

*homem*¹¹⁹. Se Sartre se pergunta no início do *Idiota* sobre o que é possível conhecer sobre o homem *hoje*, deve-se justamente que pela escolha singular da criança Flaubert se colocasse em questão não só os universais, mas o modo singular pelo qual a criança exterioriza aquilo que sua época, pela figura do adulto, sobretudo, a força a interiorizar. Sartre privilegia a criança como fator de expressão de insuflação dos universais porque é na escolha singular delas que os universais revelam sua real capacidade de permanência, para além do campo prático já constituído e sustentado pela matéria circundante, pois “a criança *não vive somente* sua família, mas também – em parte, através dela e, em parte, sozinha – a paisagem coletiva em seu redor; e é ainda a generalidade da sua classe que lhe é revelada nessa experiência singular” (CRD I, p. 69), cujas análises deverão revelar as condições de permanência e transformação de seus possíveis, isto é, de liberdade. Ali a criança se torna lugar privilegiado não só de percepção dos possíveis sociais, mas de suas reais transformações, sua força e fraqueza, enfim, de sua condição de modificação existencial real.

Ora, mas essa autonomia relativa que explicita o campo dos possíveis não revela tão somente condições de possibilidade social, mas, sobretudo, como enfatizamos na primeira parte, uma espessura singular que é condição própria pra liberação desses possíveis. Tudo se passa como se os possíveis só pudessem se converter pelo indivíduo em novo horizonte de possíveis pela singularização dos possíveis sociais. Como se no fundo a transformação deles exigisse sua singularização como modalização do universal como diferenciação. Isso porque essa liberação carrega em si um fator de variação, um fator diferencial que se constitui da formação mesma da escolha singular. Em outras palavras, me singularizando, abro meu tempo à História na medida mesma em que sendo modalidade sua, a singularizo e, singularizando-a, só posso no refluxo desse

¹¹⁹ Aqui interesse sobre vivido é prático porque nos leva à determinação dos universais e por eles à totalização histórica: “nesse nível, abordando a tenra infância como **maneira de viver**, de forma obscura, condições gerais, fazemos aparecer, como **o sentido do vivido**, a pequena burguesia intelectual que se formou no período do Império e sua maneira de viver a evolução da sociedade francesa. Aqui, voltamos ao puro objetivo, isto é, à totalização histórica” (CRD I, p. 109, negrito meu); além de expressar também como “Flaubert enriquece o estudo geral da pequena burguesia (CRD I, p. 110). Mas como nosso enfoque é a finitude, esse tipo de análise só pode ser em consonância à primeira. Nesse sentido, ele não é uma elucidação da finitude, que mais que revelar ela pelos universais, deve determinar a singularidade dessa maneira de viver. Além do mais, como Sartre sempre pensa a utopia do reino da liberdade, tudo indica se esse reino fosse tangível, toda essa condição de obscuridade, doença e alienação social, fossem minimizados, diminuindo a urgência da psicanálise. Em outras palavras, numa sociedade onde a liberdade passa a ser o horizonte de existência prático e não apenas ontológico, talvez se fosse possível pensar numa condição *infante* e de relações entre eles e os adultos totalmente diferente, donde se seguiria uma outra imagem do homem e da liberdade que elas pudessem estabelecer.

processo imprimir essa diferença como reordenação do campo dos possíveis. Disso se segue que todo processo de singularização é processo de abertura do campo dos possíveis, mas isso não sem algum esforço próprio, uma irredução própria, uma intromissão da diferença sobre o campo múltiplo, alterando esse mesmo campo ante essa autonomia relativa. Em outras palavras, o universal por ser singular, traz sua denotação uma imagem nova (pois não há imagem real estática dele, mas sempre singularizada) pela *qualidade* singular que o modifica. Por isso que o resultado da análise não deve apenas revelar as determinações específicas dos universais, mas *os modos* pelos quais eles foram constituídos. Modos estes que não são senão os *modos* pelos quais as vivências *se fazem viver* (seu drama como qualidade singular), tal como mencionamos antes e que vale a pena reiterar:

A esta altura da nossa pesquisa nossa questão primitiva se desdobra porque a experiência íntima se caracteriza ontologicamente pelo desdobramento ou pela presença a si. **Não basta, pois, ter mostrado a estrutura original desta vida e o tipo particular de sua alienação**, nem mesmo de ter lhe restituído o sabor **imediat**o – faz-se necessário, a partir dos dados que dispomos, **determinar o modo como essa vivência se faz viver**. Condenado, como Gustave *realiza* essa condenação? Através de que condutas? (IF I, p. 393 e 394, negrito meu).

Sendo o indivíduo um objeto temporal e temporalizante, a apreensão desse *modo* se torna difícil porque sendo singularização de uma rede complexa que inclui temporalmente mundo e alteridade pela qual se alude o indivíduo inteiro em sua época inteira. Ora, quem demandaria de tal tempo? Como reconstituir um sabor que depende da vida inteira do indivíduo? Não se trata, por certo, de uma mera narrativa biográfica, mas de uma *biografia crítica* (BORNHEIM, 1998, p. 41), uma biografia que “deve transmitir, um certo sabor do qualitativo” (BORNHEIM, 1998, p. 43). Por isso não se trata de narrar passo a passo uma vida, já que a parte sempre pressupõe o todo, mas em explicitar o *leitmotiv* dessa singularização de modo a nos revelar uma qualidade singular da pessoa, uma diferença vivida. Por isso não se trata de uma sociologia ou de uma antropologia, mas da elucidação da finitude do finito, cujo método biográfico calcado na psicanálise existencial apresenta sua relevância. Tal empreitada implica todo um traçamento complexo a fim de restituir o modo como essa finitude se constitui enquanto tal, enquanto processo de singularização. Por isso que, a exemplo, não se trata só entre tantas determinações compreender porque Flaubert “metamorfosar-se em mulher” no sentido de saber como era visto, aceito, criticado, possibilitado a feminilidade no

homem no fim do século XIX, mas sobretudo o que significa essa metamorfose (CRD I, p. 107), significação que, para o propósito de Sartre, deve fazer menção sobretudo ao indivíduo na sua singularidade. Por isso também que esse significado não pode fazer menção apenas à estrutura ontológica, nem à forma assumida como má-fé ou alienação, mas deve ser compreendida também como uma delimitação da sua escolha de ser, entre tantas outras e que, pela sua vida mesma, se fez enquanto tal: as particularidades de Flaubert, seu narcisismo, onanismo, idealismo, sua solidão, sua feminilidade e passividade, essas características conduzem “*ao mesmo tempo*, estruturas sociais e um drama *único* da infância” (CRD I, p. 109). Drama esse que não pode ser por completo restituído pela ontologia e pela dialética, exigindo um enfoque específico, onde devido à caracterização do objeto, Sartre delega à psicanálise, mas não somente a ela. Ora, toda essa integração dos métodos objetiva um enfoque específico que é a da escolha de ser, sua concretude e seu modo singular:

o método dialético recusa-se a *reduzir* utiliza a abordagem inversa: supera, conservando; mas os termos da contradição superada não podem dar conta da própria superação, nem da síntese ulterior: pelo contrário, é essa que os ilumina e permite compreendê-los. Para nós, a contradição de base não passa de um dos fatores que delimitam e estruturam o campo dos possíveis; pelo contrário, **é a escolha que se deve interrogar se se pretende explicá-los detalhadamente, revelar-lhes a singularidade (isto é, o aspecto singular sob o qual se apresenta, nesse caso, a generalidade) e compreender como elas foram vividas** (CRD I, p. 114, negrito meu).

Ora, sendo a dialética o esforço de síntese e progressão, de totalização e situatização do objeto e do campo dos possíveis, ela passa a funcionar como método para um fim específico que é a determinação da escolha singular. Note-se que a escolha implica não somente um fim a ser perseguido, como projeto de futuro distante, mas a elaboração desde sempre de *como* se vivem isso que se interioriza. E é nessa *modalidade*, que Sartre chamará de gosto subjetivo e estilo objetivo, que deverá residir todo o processo de singularização na constituição da sua finitude irreduzível, ou, como Sartre coloca em seus textos, *a profundidade do vivido*: “o conjunto dessas tentativas, a regressão e o vaivém, revelaram-nos o que designarei como **profundidade do vivido**” (CRD I, 110, negrito meu). Essa profundidade pode ser um termo caro à ontologia da consciência translúcida, justamente porque exige aquela esfera de opacidade que como tentamos demonstrar na primeira parte de nossa análise condiz com a personalização do indivíduo. Por um lado, “a exploração dessa profundidade é uma descida ao concreto absoluto” (CRD I, p. 110), singularizando o universal, ele adquire a concretude

histórica; por outro lado, ascendemos não só a uma concretude mundana, mas à finitude mesma, a um *modo* de ser. Por ser interiorização enraizada no mundo e exteriorização que passa pelo crivo da escolha singular, ela nos dá acesso à finitude mesma do indivíduo, *sua qualidade fundamental*.

É nesse sentido que se dirige os estudos biográficos de Sartre. Construídos levando em contra a diversidade de métodos, centralizando na psicanálise, edificado sobretudo com o uso das noções (embora elas sejam mais tematizadas no *Idiota*), neles Sartre mostra como se constitui a escolha singular de seu objeto, sua *coloração* própria. Ela revelará como essa *qualidade singular* que é o para-si não apenas é algo *vivido*, compreendido singularmente, mas jamais explicitado enquanto tese, e como ela se insere no próprio campo do prático-inerte do mundo, alterando-o em sua densidade histórica. Isto é, como pela interiorização da exterioridade se estrutura todo um campo complexo e passivo que serão na sua multiplicidade determinantes para a constituição singular da escolha e pela exteriorização da interioridade como essa escolha modula com uma qualidade singular o campo histórico do ser: “Somente o projeto, como mediação entre dois momentos da objetividade, pode dar conta da História, isto é, da *criatividade humana*” (CRD I, p. 82). Pautado na singularização como processo, essa criatividade na expressão do objeto produzido não deve ser senão a expressão correspondente ao todo do indivíduo¹²⁰, como resultado de seu processo inteiro de singularização e que deve refletir no estilo seu *modo* singular. Em outras palavras, a criatividade humana não seria expressa pelos objetos, mas pela singularidade que eles denotam.

Isso nos leva a dizer que se o processo de singularização requer a totalidade do indivíduo, então é preciso levar em conta mesmo as condições mais ínfimas, como as próximas do nascimento. Explicitar esse início é algo bastante contundente na filosofia de Sartre, pois, como apontamos, a irrupção própria da consciência encarnada, seu nascimento, desde *O ser e o nada* levaram-nos a um problema de ordem metafísica

¹²⁰ Ora, Flaubert “foi lançado pelo nascimento numa aventura singular que deve terminar com a morte, cujo estilo e figura foram modelados nos primeiros anos” (IF II, p. 1522). Com isso, a pretensão psicanalítica de compreender o homem como uma totalidade e não como uma coleção (EN, p. 614) deve revelar o *todo* de Flaubert, aquilo que “em cada inclinação, em cada tendência, a pessoa se expressa integralmente, embora segundo uma perspectiva diferente” (EN, p. 609). Essa expressão por inteiro, de sua totalidade, em cada acontecimento da sua vida, não pode ser por certo, apenas o reflexo de um todo fenomenológico, mas que expressa também todas as novas sínteses que podem ocorrer na totalidade desse processo e que por isso mesmo modificam essa totalidade mas não o seu ser, em outras palavras, não desfazem a totalidade mas a singularizam. Por isso que nela o esforço comparativo não teria por intenção senão fazer “brotar a revelação única que todas elas exprimem de maneira diferente” (EN, p. 614).

rejeitado por Sartre já em seus primeiros escritos, pois a consciência sendo consciência (de) si só poderia se apreender como *já nascida* (EN, p. 175). Além disso, lá a apreensão da infância só poderia ser, mesmo em *O ser e o nada*, uma apreensão do para-outro no mundo, pois é porque numa sociedade em que o outro aparece facticamente como adulto que este reflete o meu ser objetivamente como criança. Na *Crítica*, Sartre, depois de ter dito que fenomenologicamente o homem é uma totalidade, assegura que essa totalidade não corresponde apenas à do fenômeno, mas à vida inteira do indivíduo que “totaliza-se desde o nascimento e totalizar-se-á até a morte”. (CRD I, p. 168), vindo a estabelecer que a elucidação da síntese diacrônica da História seria eclodida justamente pelas mortes e pelos nascimentos, isto é, pelas *gerações*, este descontínuo no contínuo (CRD II, p. 104), cujas lutas deveriam traçar todo movimento itinerante da história (CRD II, p. 323). Mas se Sartre empreende seu grande estudo sobre Flaubert, tratando agora de um caso concreto, de uma vida real, cujo arcabouço teórico certamente é guiado por todo seu itinerário filosófico, entretanto, é imprescindível lembrar que essa análise é construída sobre noções, são elas que traçam o perfil do objeto, cujo nascimento mesmo já não pode fugir dessa condição:

Um filho do homem se pergunta: “Por que nasci?”. E essa reflexão nada tem de metafísica: o adolescente se pergunta o que pode significar o fato de ter um homem como pai, um homem feito, com seus hábitos, seus preconceitos, sua ideologia, seus conhecimentos; o que quer dizer ser o filho mais novo do doutor Flaubert? (IF I, p. 214).

Veja-se que nesse ponto já não se trata do nascimento da consciência como tese geral sobre o nascimento, nem caso particular do conceito geral, mas de uma irrupção que exige sua especificidade: trata-se do filho mais novo do doutor Flaubert. Esses pequenos acasos implicam, e veremos melhor isso no segundo capítulo desta segunda parte, a modalização própria, pois se qualquer gesto ou ato é *revelador* (EN, p. 614), é preciso aferir que cada estrutura relacionada também o é. Isso aponta que toda a história do Dr. Flaubert ao implicar a sua singularidade reflete inevitavelmente na constituição de Gustave, de modo que ter ele como pai e não outro será um fator determinante na sua constituição. Por isso não se trata de perguntar “por que nasci”, mas o que implica para um indivíduo ter nascido na família Flaubert. Disso se segue os esforços da psicanálise em restaurar “o acontecimento crucial da infância e a cristalização psíquica em torno dele” (EN, p. 615) na medida em que “cada fato histórico, por esse ponto de vista, será considerado ao mesmo tempo como *fator* de evolução psíquica e como *símbolo* desta

evolução”. Assim, nascido, mas segundo uma condição própria, Sartre explicitará em Gustave todo o peso de toda a história e cultura na modalização de sua família e cuja apreensão e interiorização passarão pelo crivo de sua escolha e assentimento sobre seu meio e transgressão deste por sua liberdade, isto é, devem-se coadunar escolha e época numa intersecção ela mesma singular, cuja síntese figurará no todo de Flaubert bem como esse todo nela:

a queixa essencial de Gustave em relação a seus pais não se refere ao acaso de seu nascimento. Ele certamente o sente, esse acaso, ele é a facticidade, o gosto singular do vivido enquanto este, em sua originalidade irreduzível mas “indizível”, expressa a violência descontrolada de uma copulação: abandono dos esposos às sujas manobras da Natureza (IF I, p. 213).

Ora, os esforços aqui são para mostrar que o *nascimento* é algo não só vivido num momento, mas sendo nascido no meio da família Flaubert, Gustave não sentirá apenas *o seu* nascimento, mas todo o peso do fato social. Primeiramente o nascimento de Flaubert, para tratarmos de uma forma mais concreta, é um fato social e uma vivência, não um postulado metafísico. Por conseguinte, só podemos compreender o nascimento *desta-consciência-aqui* quando tratamos esse mesmo nascimento como uma noção, isto é, como uma descrição temporal e temporalizada da consciência finita, cujo reflexo social remontará sempre a essa experiência originária modalizada e esta na percepção dos eventos exteriores que, conforme a decisão do indivíduo, deverá sofrer seus processos de metamorfoses subsequentes ou não. Posteriormente Gustave sente seu próprio nascimento no outro, vê na mãe o seu mesmo processo, e revive ali não só a sua irrupção, mas o ridículo familiar nas crianças que nascem e morrem no seu meio. Nesse ponto, o fato social ganha outra visualização:

Ela os amava com um amor genérico que, como vimos, respeitava neles o gênero do pai e a glória futura dos Flaubert. Mas devia sentir cada nascimento masculino como uma repetição. Vivendo lado a lado, se tivessem criado, mantido suas diferenças, ela teria sido obrigada a reconhecer suas características individuais que a coexistência teria acentuado: em suas brigas, um teria demonstrado mais impetuosidade, o outro mais rancor. Mas eles nasciam e morriam solitários, sem que pudessem ser comparados. Cada um parecia à mãe a repetição dos anteriores. Retorno de nascimentos comparável ao retorno das estações, dos trabalhos sazonais e de uma antiga maldição (IF I, p. 133).

O modo como Flaubert sentia seu nascimento, como via no reflexo da mãe a sensação para com seus congênitos, desses para com ele, na complexidade da relação familiar, ou seja, com relação aos outros fatos e outras estruturas, mesmo sua

feminilidade, implica toda uma complexidade e multiplicidade de fatores determinantes para sua escolha. A questão é saber como todos esses fatores serão conglomerados pela escolha e como a escolha se tece desde esses elementos. Sabemos que essa multiplicidade implica na totalidade justamente uma singularidade, uma expressão única e diferente com relação a qualquer outro indivíduo que possa passar pelas condições. No fundo, cada membro da família condiciona os outros em seu ser, e na singularidade deles testam a permanência da própria estrutura familiar: “veremos como o menino, modo inecessencial da substância Flaubert, é aquiescência no fundo de seu ser e como essa aquiescência representa a adesão orgulhosa de sua família a si mesma pela mediação de cada membro individual” (IF, p. 50). Isso implica que cada membro não *repete* a estrutura geral, mas a vive numa densidade específica justamente pela presença dos outros. Ora, se a singularidade é processo cujo início remete já o nascimento, o processo totalizador se infere não apenas da totalidade, mas das primeiras dimensões interiorizadas, fazendo da totalidade não um todo homogêneo, mas com seus pesos correspondentes a cada momento do todo. É nesse sentido que a totalização denota uma hierarquia que se segue não na fulguração da personalização, mas desde tão cedo das primeiras formas interiorizadas e da constituição que elas começam a esboçar:

Compreendemos, agora, o sentido da tendência totalizadora que observamos em Gustave: considerados isoladamente, os episódios de uma vida não o interessam: cada um reflete à sua maneira os precedentes e anuncia os seguintes; cada destino é ao mesmo tempo circular e irreversível: a cada instante todos os motivos estão presentes ao mesmo tempo: a morte no nascimento e o nascimento na morte, tudo é conhecido, previsto, inevitável; mas, ao mesmo tempo, voltar para trás é impossível: o que está feito está feito, não é possível fazer de novo; existem repetições, mas, apesar de a cada vez voltar igual a si mesmo, o acontecimento é novo a cada vez, seu retorno obstinado o torna cada vez menos suportável. Para Flaubert a “náusea de viver” decorre o fato de que cada destino é previsível para aquele que deve vivê-lo, e de que é preciso experimentar, em detalhes, aquilo que conhecemos como uma certeza geral (IF I, p. 390)

Totalizar, nesse sentido, não é um empreendimento fenomenológico e dialético a menos que esses procedimentos integrem-se ao seu objeto. É sob essa perspectiva que repetimos desde o início de nossa análise a necessidade de imbricamento entre método e objeto, indivíduo e sua expressão. A generalidade não pode ser senão uma destituição do seu objeto, uma negação da sua concretude real e da sua totalidade envolvente. Por isso que não basta apenas tomar um fato isolado, pois isso é incorrer no erro de abstração e incompletude, é destitui-lo da sua raiz mundana, tanto histórica quanto

individual. O mais importante é notar como essa circularidade do todo com a parte não impede que a parte ao expressar o próprio todo não deixe de ser uma expressão homogênea e traga, ao mesmo tempo na sua expressão, o novo como parte de seu acontecimento. Em outras palavras, a singularização sugere um processo que radicaliza a escolha de mera escolha numa diferença cada vez mais radical. É como se mesmo tendo sempre o mesmo fundo de acontecimento, cada novo ato o enriquecesse no sentido de tornar cada vez mais essa diferença singular. Isso aponta não somente uma horizontalização dispersa, mas uma hierarquização própria desse todo ante a exigência totalizadora (CRD I, p. 106) desse projeto singular, o que faz também com que cada intersecção se resguarde numa finitude própria, uma opacidade particular (CRD I, p. 106), mas onde o indivíduo está sempre inteiro, cujo estudo deve recuperar e recriar “a unidade transversal de *todas* as estruturas heterogêneas” (CRD I, p. 112), isto é, o projeto nas suas variações enquanto processo de singularização. Por isso, no fundo, mesmo a repetição de cada conduta é a reassunção de uma escolha mais profunda e mais radical que é a escolha fundamental na qual se constitui a pessoa humana, que não é um estado mas um processo constante e que se enriquece em cada novo ato, seja ele uma novidade completa ou uma repetição ainda dos atos anteriores, como comenta Danto:

Assim, a escolha original é feita em cada escolha. Poias as escolhas, lembremos disto, não são episódios isolados ordenados em série. Em cada escolha eu integro todas as escolhas anteriores numa totalidade. Então estou não apenas escolhendo tomar o ônibus, em vez de andar a pé: estou escolhendo a espécie de homem que sou, a espécie de vida que levo e a espécie de mundo em que vivo (DANTO, p. 109).

Tal unidade ou escolha de ser aparece como uma *sensibilidade* latente (IF, I 550), sempre presente e sempre intensificada, construída nos primeiros anos e que, no caso Flaubert, como objeto de análise, nos deverá trazer “informações suficientes para iniciar a subida, isto é, a síntese progressiva que retratará a gênese dessa sensibilidade, etapa por etapa, do grau zero dessa aventura individual até o sexto ano” (IF I, p. 549 e 550). E por grau zero devemos entender o nascimento datado de Gustave, sua abertura ao acolhimento da família Flaubert. Há nisso certo paradoxo que já apontamos. Se o para-si é escolha, uma coisa é a escolha reflexiva que o indivíduo faz de si mesmo pela reflexão, outra é o surgimento dele mesmo como escolha no bojo da opressão fáctica. Certamente desde seu nascimento Gustave não *escolhe estar ali*. Trata-se, como Sartre coloca desde *O ser e o nada*, da contingência fundamental do para-si. Mas isso é

remediado pela noção de vivência. Ela, como observamos, conglomerada em síntese tanto a escolha como o meio, liberdade e alienação, mesmo sob o peso que uma possa ter sobre a outra, de modo que não a separamos senão segundo um processo reflexivo e analítico, mas processo esse que já deixa por escapar o objeto próprio da inquirição e que só pode ser obtido ultrapassando em direção à síntese. Isso para

reencontrar o movimento de enriquecimento totalizador que engendra cada momento a partir do anterior, o impulso que parte das obscuridades vividas para chegar à objetivação final, em poucas palavras o *projeto* pelo qual Flaubert, para escapar à pequena burguesia, lançar-se-á, através dos diversos campos de possíveis, em direção à objetivação alienada de si mesmo, além de constituir-se, inelutável e indissolúvelmente, como o autor de *Madame Bovary* e como esse pequeno-burguês que recusava a ser. (CRD I, p. 111)

Por isso que a escolha de ser é algo totalizador, que, como apontamos seguindo Danto, é expressa em cada ato singular, na sua finitude própria. Sartre ainda figurará um acontecimento específico que expressa tanto o início da queda e suas variações mais drásticas como modo diferenciado de responder à mesma queda, mas cujo resultado é sempre a síntese dessa escolha de ser. Em todo caso, ela será sempre síntese e resultado e não um ato que inaugura *ex nihilo* tal acontecimento: “Sendo irrefletida, esta liberdade não se coloca ela mesma como liberdade. Ela coloca o seu objeto (ato, o fim do ato) e ela é infestada (hantée) pelo valor. Neste nível ela se realiza como escolha de ser” (CM, p. 578). Nesse sentido a escolha coaduna com a pessoa inteira em seu processo existencial, e a escolha de ser é a escolha da pessoa inteira, com todas as determinações fundamentais, ainda que a escolha fundamental mude completamente o indivíduo ante sua forma de vida, ela o resguarda como *mesmo*. Daí que uma mudança de forma de vida possa acontecer, mas não de escolha de ser, ainda que muito raramente, como o quis Merle (p. 5), pois se trata de um projeto que já não é apenas ruptura e liberdade, mas *todo o ser* do indivíduo, e marca própria de sua finitude porque

por ele o homem visa a produção de si mesmo no mundo como uma certa realidade objetiva. Não é a pura e simples escolha abstrata de escrever que faz o **caráter próprio** de Flaubert, mas a escolha de escrever de uma **certa maneira** para manifestar-se no mundo de **tal forma**, em poucas palavras, é a **significação singular** (CRD I, p. 112, grifos meu).

Essa significação singular como *qualidade fundamental* e que é expressa objetivamente no mundo dando ao mesmo tempo o teor da época e a sua singularidade, darão conta de uma tarefa múltipla, qual seja, totalização e situacionalização histórica como

crítica do presente e a expressão da finitude do indivíduo na sua manifestação na história, na medida em que revela a qualidade fundamental da época e sua constituição explicitando suas mudanças e possibilidades, em outras palavras, nos possibilita de, no caso como de Flaubert, “tentar compreender este escândalo: um idiota que se torna gênio” (IF I, p. 50). Certamente um dos objetivos de Sartre é dar conta de responder a um escândalo maior: como *Madame Bovary* foi possível, como esse objeto, que não é um objeto qualquer, mas de uma polissemia absurda, pois resguarda como obra toda a característica singular de uma época, isto é, sua arquitetura universal para ser ultrapassada do ponto de vista singular, revela ao mesmo tempo as estruturas subjetivas que o possibilitaram. Denotando, assim, a “impossibilidade de relacionar *Madame Bovary*, à estrutura político-social e a evolução da pequena burguesia, será necessário relacionar a obra com a realidade presente tal como é vivida por Flaubert, através de sua infância (CRD I, p. 59).

Essa escolha de ser cujo resultado maior é a produção de *Madame Bovary*, esse “*absoluto não substancial*” (EN, p. 606), projeto e ser, que não é só sua expressão objetiva mas também qualidade singular, para se compreender na sua finitude deverá fazer dessa totalidade que é a escolha o objeto de uma intuição, e “a intuição, aqui, será a captação de uma plenitude individual” (EN, p. 608). Assim, dado que o indivíduo é totalização e que cada ato e expressão trazem consigo a imagem do todo, então a intuição será sempre captação desse todo. Essa intuição não é a do teórico sobre o seu objeto, a de Sartre sobre Flaubert ou Genet (embora possa ocorrer, como no caso de Genet ao ler sua biografia realizada por Sartre), mas é ela mesma (embora também não seja um fator absoluto, portanto, apenas uma possibilidade, até porque pode ser que o indivíduo jamais a chegue a ter) a intuição dessa plenitude, que só é alcançada por uma espécie de conversão, como Sartre o coloca nos seus primeiros escritos, ou, como o coloca Merle (p. 5), “o sujeito só descobre o que foi a sua escolha original por uma ‘intuição evidente’ obtida graças à psicanálise”; psicanálise essa que muitos homens realizam sobre si, como já apontava nas conclusões de *O ser e o nada* (EN, p. 675). Mas seria ali que o sujeito teria melhor condição de se transformar e realizar uma nova escolha, como aponta Merle (p. 5), mas sem, no entanto, deixar de se referir à totalidade de seu ser. No entanto, Bourgault (p. 51) aponta que a concepção de intuição de Sartre tal como se encontra em *O ser e o nada* é lacunar, de formulações apressadas e mesmo equivocadas, e que poderá ter levado Sartre nas suas primeiras tentativas biográficas (Baudelaire, diga-se de passagem) a uma insuficiência, assumida por Sartre mais tarde

(SS, p. 113). Ademais, os fatores serão sempre apontamentos, mas jamais um conhecimento categórico do estilo ou das condições dele, como no caso de Flaubert. Poderemos compreender as passagens que levaram à Madame Bovary, mas não a sua fórmula. Daí que Bornheim tire as consequências negativas dessa insuficiência: o que a análise de Sartre trará como resultado será “apenas um homem comum, vagamente doente” (BORNHEIM, 1998, p. 39)¹²¹. Essa passagem da intuição da pessoa à intuição do seu estilo passa a ser a transposição fundamental para a própria elucidação da finitude.

Claro que sendo também uma totalização, uma situação do homem atual como análise do seu contexto, o exame de Flaubert revela a conjuntura atual do campo dos possíveis, seus possíveis próprios e seus ultrapassamentos ou impedimentos. Mas o que interessa nesse momento, e mesmo à Sartre, é o *modo* como isso se deu, que, como apontamos, é pela singularidade. É na indagação sobre esse modo que apontamos em Sartre um interesse real sobre a finitude. Isso parece direcionar que o exame da finitude não é sempre o mais urgente a nível dialético, mas o único a dar o seu teor real e não abstrato. Isso porque sendo elaborada, sobretudo, como forma de conhecimento, estaria ainda aquém daquela intuição exigida pela psicanálise existencial que é a intuição do sujeito inteiro e não simplesmente lacunar, como se daria na sua apreensão instantaneista. Nesse sentido que ali em *O ser e o nada* havia certo privilégio do presente. O presente era um fluxo nadificador, mas sendo a temporalidade uma totalidade, esse presente só podia ter o sentido efetivo pelas outras ek-stases temporais. Daí que o instante não fosse um átomo temporal, mas a negação que produz a temporalidade. Mas o instante não é o momento inicial ou final do processo de temporalização, nem uma parte do tempo, mas o que surge no coração da temporalização de um projeto “um começo que se dá como fim de um projeto anterior” (EN, p. 544). Com isso, Bourgault (p. 56) veria na psicanálise existencial a proposta “de interrogar as condições de possibilidade de certos instantes decisivos; trata-se para ela de decifrar o ou os sentidos que tenham sido vividos de maneira instantânea e que produziram o acontecimento”. Ora, se há uma dificuldade de descrever o estilo, essa qualidade fundamental, parece que seria justamente nos instantes mais fulgurais que essa qualidade própria poderia ser mais bem intuída, que, no caso de Flaubert, iriam

¹²¹ Não obstante, Sartre insiste que um estudo biográfico deve revelar essa *qualidade fundamental*: “ele ainda não *compreende* este homem, mas ele já o *saboreia* e adivinha que ele é *compreensível*; de todo modo, esse *sabor* que se mostra de imediato é o mesmo que deveria ser restituído ao fim de um longo convívio ou de um estudo biográfico” (IF I, p. 658).

desde a constituição passiva à crise de Pont-l'Évêque e até a finalização de *Madame Bovary*.

Sartre encontraria aí a chave para a compreensão desses instantes banais que só podem revelar um *homem comum* mas devendo servir também de medida para a compreensão desses acontecimentos fundamentais. Com isso, certa latência dessa escolha passa a ser requerida: só “há intuição de uma singularidade no momento onde se comprova, na busca compreensiva, uma *passividade*, isto é, a impossibilidade de um ultrapassamento” (BOURGAULT, p. 50). Aqui na intuição a passividade ganha um outro contorno porque a passividade é o que é assumido pela consciência, de modo que o que ela assume não pode senão ser o seu traço fundamental enquanto *maneira de ser desta-consciência-aqui*, isso é, que testemunhe “que é a singularidade de uma doação que nos aproximamos – e que provoca e autoriza, em um mesmo movimento, a continuação do estudo” (BOURGAULT, p. 50). É como se o projeto de ser criasse uma *forma* própria de ser, cujos atos subsequentes não fossem senão a expressão dessa forma que, longe de ser o substrato universal, é justamente o *modo singular* que deve se doar como forma singular para todos os atos, sendo que alguns ela deve deixar transparecer mais ou menos essa mesma forma, tal como poderíamos observar das atitudes primeiras de Gustave Flaubert até sua neurose, ou em seu período de artista ao de poeta e escritor. Por isso,

Tudo se passa como se a psicanálise existencial devesse suscitar, por insistência, uma forma de esquema dinâmico – não uma forma conceitual que permitiria de resolver uma personalidade em uma série de equações fechadas sobre si mesmas, mas uma forma de doação seguida da intuição, que nasceria do que encontramos nos mesmos traços, em cada elemento retido por análise (BOURGAULT, p. 53).

Assim, todo o desenvolvimento da psicanálise em Sartre deve ser visto também como uma correção progressiva de seu método, desde Baudelaire até Flaubert, no sentido de se desprender do significado do passado para toda uma forma dinâmica de ser cuja doação é sempre manifesta, mas que só pode ser recuperada na sua totalidade por uma psicanálise existencial. Por isso que toda ideia de progressão dialética traz a imagem de “uma invenção teórica que deve e pode produzir, construir, uma réplica do – e para – qual entrega uma experiência vivida, na singularidade das suas contradições e da sua unidade. A intuição que forja a psicanálise existencial é indissociável desta dialética singular” (BOURGAULT, p. 58). Essa reconstrução busca restituir aquilo que Sartre, ao fim de *Baudelaire*, chama de uma “metáfora musical”, isto é, a unidade das

vivências diferenciadas sob uma mesma unidade existencial. “Eis o fim da dialética: “não perder de vista” o tema, manter o movimento do pensamento na temática central que o organiza logicamente e em um ritmo de organização” (BOURGAULT, p. 58).

Não há, assim, ato isolado, atomizado ou desprovido de significação. Ora, se isso se dá para Flaubert na unidade de sua vida, então “essa intuição só pode ser *prática*: só apreendo com certeza a razão constituinte de uma construção se eu mesmo tiver construído” (IF II, p. 1583), pois o sentido mesmo de todos os seus atos, suas imagens é “imediatamente dado à intuição como princípio de Unificação totalizadora” (IF II, p. 1583). Isso porque como Sartre pensa a vida como “retotalização perpétua (horizontal e vertical)” (CRD I, p. 189), ele assume que a psicanálise, ao rejeitar o inconsciente, deve tomar o fato psíquico como coextensivo à consciência (EN, p. 616). Daí que essa passividade no fundo seja uma integração do todo como repetição dos esquemas que não só são constituídos na infância, mas vão se retotalizando como personalização. Por isso que essa intuição prática é possibilitada pela compreensão desse projeto de ser que é totalitário e integrante na medida mesma em que não aparece feito, mas é um constante fazer e re-fazer de si, como observamos no caso Flaubert:

Gustave, por sua vez, tem certa compreensão do que vivenciou, no nível da consciência não-tética: um sentimento de coisa já vista, de familiaridade, lhe dá a obscura certeza de que a crise *não irá mais longe*, de que ele “não largará a casca” nas mãos de Achille nem ficará demente. Em suma, seria um furo na água se, como contrapartida essa ineficácia reconhecida, não houvesse na própria queda uma hipoteca neurótica do futuro, o compromisso de não ir de imediato até o pior, mas de repetir-se indefinidamente. Nada é tão claro, evidentemente: digamos que ela é vivida como um *começo*. Não como uma ruptura imediata e decisiva, mas como o início de uma doença *que se temporaliza*. E nesse instante atroz em que Gustave é incapaz de formar um único pensamento, o que pode ela prever a não ser *a si mesma*, ou seja, seu eterno retorno? Essa previsão não-formulada, em si, não passa de certa densidade temporal da vivência (IF II, p. 1870).

Isso que será a condição da neurose de Flaubert, sua doença vivida, a repetição sempre celebrada em cada ato na totalidade sintética, possibilitará tal intuição na medida mesma que o sujeito se compreende em cada ato seu. A intuição da totalidade se torna possível porque sendo a totalização um movimento de integração, resta que o indivíduo se compreende em cada um de seus atos, pois “qualquer infortúnio *sofrido* é um resumo da vida inteira” (IF I, p. 328), ainda que não os conheça, como Sartre dizia mesmo de Flaubert (SS, p. 117). Isso justamente por ser um processo que, como já

apontamos, para ser conhecido enquanto totalidade exigiria uma tomada de posição em que o indivíduo se colocasse fora desse mesmo processo, já que a totalização não é apreensível de *per se*, mas completamente compreensível para si. Por isso “a compreensão refere-se sempre a um processo, e é a antítese do saber absoluto” (SILVA, 2003, p. 57). Sartre associa aqui a criação à compreensão. Inventar-se é um meio de compreender-se, é o que ele mostra em Flaubert (IF I, p. 219) para quem a literatura e a criação de personagens serão a forma de lidar com sua interioridade.

Assim, não sendo um saber absoluto, mas a condição de um conhecimento tético daquilo que integra a totalidade do indivíduo, a intuição é possibilitada por essa doação explícita de cada ato que transparece a compreensão total do indivíduo. Portanto, “a compreensão nada mais é que minha vida real, isto é, o movimento totalizador que reúne meu próximo, eu próprio e o meio ambiente na unidade sintética de uma objetivação em andamento” (CRD I, p. 116). Essa integração entre meio e outro como uma forma de empatia implica que *dou-me a* conhecer na medida em que, a exemplo disso, a ambição de Flaubert, longe de ser “um caractere abstrato, deve ser objeto de intuição, isso quer dizer que ela deve tornar-se *um termo que faz compreender*, que se manifesta como princípio de compreensão e cuja apreensão dá acesso a uma multiplicidade de atos” (BOURGAULT, p. 50). É pela compreensão estar disposta em cada ato mas não ser total que tal processo exigirá uma dialética, já bem distante daquela noção primária de intuição fenomenológica e acusada de insuficiente por Bourgault. Não que cada ato não revele o todo, mas sendo compreensão ela exige a explicitação da totalidade que ele envolve. Por isso, a compreensão é “o movimento dialético que explica o ato por sua significação terminal a partir das suas condições de partida” (CRD I, p. 115), ou ainda, trata-se de “reproduzir por si mesma o movimento dialético que parte dos dados recebidos e se eleva à atividade significativa” (CRD I, p. 127). Sartre reafirma essa condição nos estudos sobre Flaubert:

A compreensão dialética bem pode elevar-se progressivamente até os últimos momentos de uma vida: ela começa de modo arbitrário, com a primeira data mencionada pelos arquivos, isto é, ela se baseia no incompreensível. E este, ultrapassado mas conservado, mantém-se nela como seu limite permanente e sua negação interna: se o movimento não encontra seu verdadeiro ponto de partida, jamais encontrará seu objetivo (IF I, p. 54).

Todavia, Sartre sempre afirma que não basta que se compreenda para que o seu projeto de ser seja devidamente conhecido. A compreensão é imediata ao ato porque se situa entre a consciência tética e a consciência irrefletida, “eu a chamarei de *pré-*

reflexiva (e não irrefletida) porque aparece como uma reduplicação, sem distância, da interiorização” (IF II, p. 1551). Mas a passagem da compreensão ao conhecimento exige uma mediação (como acontece com as próprias obras de Flaubert¹²²). Tal passagem é efetuada por esse processo dialético porque ele deve integrar àquela condição mesma que a compreensão traz em seu bojo, àquilo que é tomado como termo final não no sentido do ser-para-morte, mas como conduta que reafirma e expressa ao máximo o ser desse empreendimento. Trata-se de compreender o todo da melodia depois de reestabelecidos os seus elementos e o movimento que lhes cabe, isto é, justamente seu todo. São as metamorfoses pelas quais, por exemplo, passam Genet e Flaubert, como desdobramentos e reinvenções do seu projeto de ser na medida em que tal projeto vai se aprofundando com o seu desenrolar, isto é, na medida em que é vivido no tempo. É a passagem do “rapaz” para o poeta em Flaubert, ou do ladrão para o artista em Genet, tratando-se sempre de uma alternância de *modo* de vida, mas mantendo a idiossincrasia de seu ser. É nesse sentido que Sartre fala que a temporalidade concreta do indivíduo e seu projeto desenvolve-se em *espirais*.

Com isso, passamos a ficar munidos de dois elementos fundamentais para tratar todo procedimento de constituição do indivíduo em seu processo de finição: Àquela singularidade sempre latente e totalitária que se desenvolve como *mesmo*, e as espirais que devem denotar as principais metamorfoses do *mesmo* como sua imagem e condição de singularização. A essas variações na unidade que define a pessoa, Sartre passa a se referir como *coloração* do projeto, sua singularidade, àquilo que já apontamos como qualidade fundamental: “vivemos nossa infância como nosso *futuro*. Ela determina

¹²² Quando questionam a Sartre como sabia tanto sobre Flaubert ele simplesmente responde: eu o li. Assim, a obra de Flaubert aparece como grande mediador e fonte da compreensão, porque é nela, ali, que ele se faz compreender, ainda que Sartre mesmo em *Que é a literatura?* afirme que a obra concluída é independente de seu autor. Independente, mas *criada* por ele, só pode ter sido o reflexo da totalização vivida sobre aquele momento. Ela dá a compreensão porque Flaubert não conta sua vida na forma de conhecimento dos fatos, mas dá a compreender seu processo criador como exteriorização de si naquele momento. Nesse sentido que ele anuncia em *O idiota*: “Assim, a prova foi dada: os escritos de Flaubert adolescente corroboram totalmente as recordações de sua mãe; eles nos permitem entrever a experiência original tal qual foi vivida no seu íntimo; [...] Gustave, com um senso profundo de seus verdadeiros problemas – o que não deve ser confundido com lucidez –, de imediato aceta em cheio o acontecimento fundamental de sua proto-história: tudo começou com aquela má inserção no universo da linguagem que desde então se manifesta em uma troca dialética com o silêncio e a rememoração” (IF I, p. 38); e também: “anterioridade profética: em cada uma de suas primeiras obras encontramos os mesmos símbolos ou os mesmos temas – tédio, dor, maldade, ressentimento, misantropia, velhice e morte – mas, a cada vez, sob essas rubricas, experiências novas são expressadas, de forma que a temática sempre aparece adaptada à situação presente e sempre *anterior a si mesma*, constituída desde o futuro como uma premonição de uma experiência futura, mais profunda e mais rica, que se esboça através do presente e, desde o passado, como um hábito enraizado pela repetição e como um obscuro *conatus*, de origem imemorial, para *dar um sentido* ao que é experimentado”. (IF I, p. 181)

gestos e papéis dentro de uma perspectiva por vir [...] Superados e mantidos, eles constituem o que chamarei **a coloração interna do projeto**” (CRD I, p. 86, negrito meu). Tal coloração corresponde à forma do projeto, sendo sempre latente e sempre manifesta em cada ato, mas que não corresponde a uma forma de identidade porque essa totalidade implica *níveis* e estruturas distintas que mudam mas sob a forma desse mesmo projeto de ser e suas características fácticas assumidas como seu ponto de partida:

Mas sua **coloração**, isto é, subjetivamente seu **gosto**, objetivamente seu **estilo**, não é diferente da superação de nossos desvios originais: essa superação não é movimento instantâneo mas um **longo trabalho**; cada **momento desse trabalho** é, a uma só vez, **superação** e, na medida em que se apresenta para si, a pura e simples subsistência desses desvios em determinado nível de integração: por esta razão, uma vida **desenrola-se em espirais**; **volta-se a passar sempre pelos mesmos pontos, mas em níveis diferentes de integração e complexidade** (CRD I, p. 86, negrito meu).

A totalização como processo de finição demarca o desenvolvimento do projeto como *escolha de ser*, seu estilo próprio de escolha, que reflete em cada ato particular. Por isso que Danto colocava que “em cada escolha, eu faço mais que escolher uma linha específica de ação; antes **escolho um estilo de escolha**. Assim, a escolha original é feita em cada escolha” (DANTO, p. 109, negrito meu). Veja-se que com isso já passamos a dar um novo ar à liberdade. Ela deixa de ser um nada nadificador para ser, antes que isso, não só uma vivência que superpõe a consciência e o transcendente, mas a construção *livre* de um modo de se assumir no mundo e exteriorizar essa assunção segundo esse modo singular. A reflexão pura, a conversão moral, a experiência crítica, o procedimento da psicanálise, no fundo, não seriam elementos de liberdade, mas de condição de re-estruturação do mesmo, sob esses diversos níveis, essas diversas metamorfoses que compõem esse *mesmo* como singularidade, na medida que que radicalizam essa singularidade mesma. Aqui a integração e complexidade aparecem como a fórmula da singularidade. Daí que essa coloração passe da aceitação singular como processo de interiorização à construção de um estilo de escolha, que ora reflete os modos de escolha, ora reflete de maneira objetiva na exteriorização do mundo pela objetivação do mesmo, isto é, pela produção de uma mudança objetiva, como a constituição de uma obra.

Desta feita, tal *coloração* não será algo dado, mas construído, cuja construção mesma implica toda uma invenção de resposta ao meio imediato compreendendo a totalidade do indivíduo. As metamorfoses ocorrem quando a resposta primeira se

mostra insuficiente e exige, para superar-se, uma mudança na própria modalidade da escolha, como a passagem do artista ao poeta em Genet. Mas sendo elas espirais, fazem parte da mesma totalidade de ser, são modos distintos da mesma escolha de ser. E veja que superar-se não é senão *salvar-se* do drama primeiro, reinventar-se é reconstruir o caminho de libertação. Por isso que mesmo se metamorfoseando, sendo elas espirais, voltam a integrar o drama primeiro numa nova resposta; daí que será sempre a revolta de Baudelaire contra a mãe, a destituição da família de Genet, ou Flaubert, para quem “será o “estilo” histérico ou a impossibilidade de viver” (IF I, p. 176). Sua histeria e neurose como “adaptação intencional da pessoa inteira a todo seu passado, a seu presente, às figuras visíveis de seu futuro” (IF I, p. 175) será a sua resposta exteriorizada da carência do afeto materno, que se resume, em termos mais gerais, de sua vivência na carência do Outro (IF I, p. 177), onde, sendo “mal-amado, o menino se encolheu em sua passividade, em sua contingência” (IF I, p. 177), cujo artista será uma readaptação e renovação das respostas que ele dá a essa situação. Como já apontamos, a passividade em Flaubert é uma escolha sua, um modo próprio de se projetar no mundo em resposta ao seu enraizamento nele, por mais paradoxal que isso possa parecer, tal como Genet que assume como sua escolha o que lhe acusam de ser: ladrão. Sartre tem consciência de que a anomalia de Flaubert é mais complexa “cuja passividade é apenas o fundamento”, e que seu estilo figura uma forma complexa que ultrapassa o mero arranjo qualitativo da passividade em todas as suas condutas, pois ainda que ela seja constante, é justamente seus níveis que figuram toda sua performance, e que nos permite ver em Flaubert, através disso, “o modo como sentiu o movimento de sua jovem vida” (IF I, p. 180).

Daí que sem as espirais fica difícil compreender esse *longo* trabalho e seus momentos de especificidade que definem a singularização. Elas tomam o lugar daquelas mediações reclamadas por Mészáros. Se há sempre um retorno cerimonioso da primeira chaga e esta como fundamento do próprio projeto, sendo este uma resposta a ela, “a circularidade só pode nos revelar a totalização do envolvimento. E como esta é um movimento jamais acabado, esta circularidade, na perspectiva da temporalização, torna-se uma espiral” (CRD II, p. 246). Isso aponta toda uma resposta mais lapidada à nossa questão inicial onde assinalávamos que uma linearidade temporal não conseguiria dar conta não só do processo de liberdade, mas deste enquanto subsumido à finitude do indivíduo. Com a noção de espiral a temporalidade ganha um novo contorno, pois ela denota uma vida que se desenrola a partir de um ponto base, ao qual ela livremente se

inventará, mas sempre como *variações do mesmo*. Isso porque Sartre concebe essa experiência existencial inicial “vivida em si mesma como irreversível” (IF I, p. 481). Quando Sartre fala em enriquecimento não está pensando em uma modificação dessa vivência, porque mesmo enriquecida ou repetida ela “não pode, no fundo, ser modificada por outras experiências” (IF I, p. 481). Por isso é correto afirmar que essa constituição da coloração implica o processo todo, e não é sobre o passado que se recai, mas sobre o indivíduo enquanto conjunto das metamorfoses nas suas variações que, justamente, são variações da primeira, mas sem a alterar em absoluto. Por isso que o processo de ser é ao mesmo tempo processo de singularização, pois sendo aquilo dado, e sendo esse dado o ser de um ser que é fazer-se, ele só pode ser singularização. Elegendo níveis diferentes e mais complexos como resposta (transcendência) à sua raiz fáctica, o mesmo se singulariza. Por isso, essa experiência primeira da fase de constituição se apresenta como arquetípica, como *formadora*, e que “é considerado, de dentro, como uma intuição fundamental e invariável” (IF I, p. 481). Aqui encontramos o paradoxo apropriado ao singular. Ele é o mesmo que se faz outro para *ser* esse mesmo. Por isso que ele é um universal singularizado e jamais destituído dessa singularidade, pois sendo o mesmo, ele traz sua raiz intemporal mas cujo ser como singularidade exige a ordem do tempo como sua medida. Assim, “a chaga é uma injúria *sofrida*, portanto, um acidente de sua temporalização, e, ao mesmo tempo, que ela faz *a priori* parte de seu ser intemporal” (IF I, p. 46).

Se Merle apontava que uma nova escolha fundamental era muito rara, devemos dizer que não só é rara como ela nunca é completamente nova, mas nunca também completamente a mesma. É isso que a coloração e a noção de espiral passam a representar, pois “a noção de *espiral* busca mostrar como o movimento de uma vida repassa sem cessar pelos mesmos pontos, isto é, que ela experimenta os mesmos nós, embora em níveis diferentes de integração” (RIZK, 2011, p. 219). Passar pelos mesmos pontos não é sempre um retorno do mesmo, porque quando se opera a integração já é uma ação que transforma e a transformação não é um salto, mas esse crescimento múltiplo e diferencial que se opera. Esse processo lento, da nossa dialética paciente, denota que mesmo na estrutura do indivíduo “ninguém muda tão rápido” (IF I, p. 394), mas que, se muda, é levando em conta todo o processo. Daí que “cada significação transforma-se, não cessa de se transformar e sua transformação repercute sobre todas as outras. O que a totalização deve descobrir, então, é a *unidade pluridimensional* do ato” (CRD I, p. 89).

A chave para isso Sartre expressa em *Questões de método* quando coloca que superar é também conservar (CRD I, p. 83). Ali ele coloca esse nível de superação próximo àquele da nadificação do presente em *O ser e o nada*, de modo que o dado é superado a todo instante pelo simples fato de vivê-lo (CRD I, p. 83), e não se trata simplesmente de considera-los como ponto de partida, mas trazendo a si todo arrojo do passado como *era*, pois “pensaremos *com* esses desvios originais, agiremos *com* esses gestos apreendidos e que pretendemos recusar” (CRD I, p. 83). Embora Sartre sempre figure a proto-história como constituição passiva, isso não quer dizer que ali não tenha ocorrido as primeiras revoltas, da mesma forma que pelas revoltas posteriores se esteja estabelecendo uma incomensurabilidade entre elas. Esse *fazer-se-com* interioriza em si toda essa dialética espiral cujos nós são sempre retomados, mas sob a contextura do novo pelas novas contradições que o mundo (totalidade entre ente e alteridade) interpela e que nos leva a novas condutas (CRD I, p. 83). Assim,

A estrutura mesma do projeto mais conservador é criadora, pois conservar é prolongar a existência uma instituição ou um objeto em condições em que estas são dificilmente compatíveis com o projeto; é, portanto, dar um sentido novo à instituição que se conserva, é a modificar perpetuamente e perpetuamente a reinventar, para adaptá-la ao curso do mundo, é inventar-lhe justificações sempre novas contra ataques sempre novos, etc. (CM, p. 530).

Para falar da variação do mesmo enquanto superação que se conserva é preciso retomar a determinação ek-stática do *era* como modo de ser do para-si que *é* seu passado ao modo do não-ser. Sabemos que a facticidade é a concretude própria do existente enquanto conglomerata mundo, corpo e passado. No entanto, sabemos também que esses são iluminados e adquirem sentido pelo projeto. Ora, ante isso, e se o sujeito é sua *vida* toda, sua situação toda, essa *coloração* que Sartre requer, ao se tratar da totalidade do indivíduo, fará com que ele admita que o passado não apenas é recuado com relação ao nada, mas que ele é “a coloração da negação de si mesmo”¹²³ (CM, p. 161), em outras palavras, o passado nunca é negado, mas negado sempre de *certa maneira*, e aí está a chave da sua ligação na escolha que o nega. Nesse sentido, a consistência do futuro vem da consistência, da irremediabilidade do passado (EN, p.

¹²³ Aqui, nessa transição entre *O ser e o nada* e *Genet*, encontramos o passado com uma tripla dimensão de ser: “Ele é ao mesmo tempo o ser que eu tenho de ser por detrás, a coloração de minha “presença a mim” e o conteúdo do *Ens creandum* que define meu futuro” (CM, p. 548). Aqui o passado infesta a totalidade do ser. Mais tarde nas outras obras saberemos dessa totalidade como ato poético e constituição passiva.

542), no sentido de que toda tomada de decisão será sempre *a partir dele* (EN, p. 541), porque

esse saber flexível, insinuante, mutável, que tece a trama de todos os nossos pensamentos e compõe-se de mil indicações vazias, mil designações que apontam para atrás de nós, sem imagem, sem palavras, sem tese, é meu Passado concreto na medida em que eu o era, meu passado enquanto irreparável profundidade-por-detrás de todos os meus pensamentos e sentimentos (EN, p. 177).

Mas esse passado sendo ele mesmo a pura facticidade, não pode ser também um esquema geral, senão *qualificado*. Por isso Sartre distingue que há uma espécie de passado *sempre vivo* (EN, p. 544) e sempre confirmado à imagem de mim mesmo em que eu permaneço fiel; e um passado “ambíguo”, aquele que não me agrada, e que o mantenho em soslaio; mas que na dinâmica da vivência adquire uma coloração própria de acordo com tal singularidade: “passado vivo, passado semimorto, sobrevivências, ambiguidades, antinomias: o conjunto dessas camadas de preteridade é organizado pela unidade de meu projeto” (EN, p. 545). Isso enfraquece a consideração que o ser do para-si *preterificado* (passéifié) corresponda a uma qualidade do ser-em-si (EN, p. 181), ainda que ali fosse pra designar, sobretudo, a relação pungente entre homem e mundo e a destituição de transcendência do passado. Por certo, o para-si é uma qualidade fundamental, mas esta, como tentamos colocar, é uma forma de *coloração* que sobrepeça o passado na medida em que ela dá à transcendência a concretude dessa coloração enquanto constituição passiva. Isso não é dizer a mesma coisa por outras palavras, mas denotar que a finitude do passado leva à sua singularização segundo os diversos modos que será tomado posteriormente a partir dele, ressignificando a totalidade da singularidade e a singularidade da totalidade. As biografias de Sartre sempre revelam essa dinâmica: Flaubert é passivo, mas escreve Madame Bovary; Genet é mal, mas se conceberá artista. Baudelaire é rejeitado pela mãe, mas eleva o passado à condição de seu próprio ser, sua *qualidade fundamental*.

Na biografia sobre Baudelaire Sartre explicita a relação entre o passado do poeta e o que o autor ali nomeia de *ato poético*. Ali na obra Sartre mostra que Baudelaire *escolhe colorir* sua vida com uma ênfase a ek-stase temporal do passado sobrepondo-as às demais (B, p. 211) porque seu caráter de imutabilidade parece assemelhar ao ponto de vista da morte (B, p. 204). Sartre associará essa característica ao projeto fundamental de Baudelaire de se fazer inerte, fazendo-se o mais próximo possível da imutabilidade das coisas. Essa escolha surge, sobretudo, a partir da rejeição completa da mãe quando

um ano após a morte do pai ela o coloca num orfanato. A mãe que era o ser necessário de Baudelaire se desfaz deixando-o na apreensão de sua solidão absoluta. Abandonado e rejeitado por fora, ele toma para si essa solidão, *escolhe-a*:

Baudelaire **se volta ao passado para limitar a liberdade pela personalidade**. Mas esta escolha tem outra significação. Baudelaire tem horror de sentir o tempo fluir. Lhe parece que é seu sangue que escoar: esse tempo que passa, é o tempo *perdido*, é o tempo da lassidão e da covardia, o tempo dos mil juramentos que fazemos e que não fazemos, o tempo das remoções, da corrida, da perpétua busca pelo dinheiro. Mas é também o tempo do tédio, o brotar sempre recomeçado do Presente (B, p. 214, negrito meu).

A escolha pelo passado é, assim, tanto uma forma com que Baudelaire “justifica sua incapacidade de agir se voltando ao *já vivido*, o *já feito*, o irremediável” (B, p. 215), pois em termos da filosofia de Sartre essa justificativa só pode ser sua escolha, e que por isso deverá sempre ser retomada; quanto os limites mesmo de sua personalidade como ser que “jamais ultrapassou o estado da infância” (B, p. 63). Isso porque é no passado que ele encontra a imagem própria do ser, aquela em que essência e existência encontram uma síntese (B, p. 216), em que o passado deixa de ser ek-stase e se comprime na atemporalidade da eternidade, (B, p. 218). Tudo passa a ter o *gosto* do passado, passado acumulado de todas as suas quedas, sobretudo da queda da mãe, passado como esgotamento do presente, ser eterno e pleno que infesta tudo o que é deslizamento. É por isso que se diz que “Baudelaire escolheu *ser* este Passado consciente” (B, p. 217) ele negligencia seu sentimento atual, desvaloriza “faz do presente um passado diminuído para poder negar sua realidade” (B, p. 217). Só o passado é real porque só ele *realiza*, e realizar aqui é simplesmente estabelecer sua personalidade na forma de ser, de objeto. O passado, em Baudelaire, não é nem unicamente ek-stase ontológica, nem somente dimensão social como modo possível em que um indivíduo pode se escolher em sua época, mas passa a denotar uma qualidade própria da pessoa na medida em que se confunde com sua própria personalidade. Aquele horror aos fluidos remete ao horror mesmo de sua consciência fluir, fazendo dela um fluxo que escorre mas sempre para o mesmo passado remanescente: “Assim Baudelaire conhece a volúpia amarga da decadência, a qual ele comunica o gosto como um vírus aos seus discípulos simbolistas. Viver é cair, o presente é uma queda; é pelo remorso e o arrependimento que Baudelaire escolheu ressentir suas ligações com o passado” (B, p. 218). É ele que limita sua personalidade no sentido de que traça *a forma*

da qualidade fundamental em que ela se expressa. Em suma, é a construção de sua *coloração*, o *modo singular* que expressa seu gosto subjetivo e seu estilo objetivo como *modo singular* de expressar essa escolha, portanto, sua personalidade.

Essa escolha, que é escolha de ser, limite de personalidade, é a forma com que Baudelaire *se faz*. Por isso Sartre elege essa escolha como o *fato poético* de Baudelaire. O fato poético é maneira singular da síntese de ser e existência (B, p. 219), entre o que se escolhe e o que se é, entre ser e fazer; é aquilo que deverá ecoar em cada metamorfose, em cada ato, em cada espiral, é a tonalidade sempre presente em todas as variações e que faz dessas variações a singularização; em outras palavras, o ato poético é o ato que se singulariza enquanto ser. Sartre marca que essa escolha traz a eleição de certos objetos, certos modos que pululam todo um horizonte de mundo ao qual se forma e se vive essa coloração na forma do gosto e do estilo e que expressam essa *maneira de ser singular*:

O objeto que Baudelaire tem criado por uma emanção perpétua em seus poemas e, também pelos atos de sua vida, é o que ele tem nomeado, e nós nomeamos depois dele, o *espiritual*. O espiritual é o fato poético baudelairiano. O espiritual é um *ser* e que se manifesta como tal: do ser ele tem a objetividade, a coesão, a permanência e a identidade. Mas este ser encarcerado nele como uma forma de retenção, não é completamente um critério profundo impedindo-o não de se manifestar, mas de se afirmar à maneira de uma mesa ou de uma pedra; ele se caracteriza por uma forma de ausência, não está completamente aí, nem completamente visível, ele permanece suspenso entre o nada e o ser por um critério levado ao extremo (B, p. 220).

Seja pelos seus atos de vida sempre enfatizando o passado, seu dandismo, seja por seus poemas, como os de toque gélido, o *espiritual* se torna a forma comum dessa coesão sempre reassumida da sua escolha de ser, como forma de possuir a sua própria consciência “como uma coisa na palma das suas mãos e é por isso que ele rouba tudo o que oferece a aparência de uma consciência objetiva: perfumes, luzes, peneiras, musicas distantes [...]” (B, p. 223).

Veremos mais a frente que já em *O ser e o nada* Sartre coloca como que desde próximo ao nascimento as várias experiências com os objetos são fundamentais para a construção dessa qualidade que, ainda que se faça às escuras, se modulará na facticidade como escolha de ser e de si, uma vez que o para-si sendo *relação ao ser* só pode se fazer na relação que ele tece e isso desde em que surge. Há aqui, certamente, um círculo porque se tem a forma que se escolhe mas, se se escolhe a forma tal é porque ela é-me dada facticamente. É nesse sentido que na proto-história, “individuação e

personalização se inter cruzam. A impessoalidade da consciência absoluta se encontra ultrapassada pela historialização de cada um em sua *práxis*” (MOUILLIE, 2000, p. 66). A radicalidade que implica a história aqui denega tanto a questão material quanto a ontológica, superpondo a infância como condição onde o orgânico e o intencional se confundem; “assim o sentido é matéria e a matéria, sentido” (IF I, p. 53). Mas a materialidade aqui não remete ao organismo biológico enquanto ser substancial, mas ao fato de que o organismo “se afirma praticamente como uma relação de imanência entre a individualidade e a exterioridade inerte” (RIZK, 2011, p. 115). Daí a importância de sublinhar essa relação como qualidade, pois é essa soma incerta de tudo o que é vivido e passado pelo crivo mesmo da singularidade que denotará tal indivíduo. Por isso que o estilo objetivo, nesse caso, aponta os resultados mais preciosos desse processo, embora seja toda a subjetividade vivida na ação a condição tanto da mudança enquanto vividas quanto da obra produzida para além da vida do organismo. Em todo caso, é a infância novamente que remete a esse processo:

cada um vive os primeiros anos no desvario ou ofuscamento como uma realidade profunda e solitária: a interiorização da exterioridade é, aqui, um fato irreduzível. A ferida do pequeno Baudelaire é, evidentemente a viuvez e o segundo casamento de uma mãe linda demais, mas é também a **qualidade** própria de sua vida, um desequilíbrio, uma infelicidade que o perseguirão até a morte: a “fixação” de Flaubert no pai é a expressão de uma estrutura de um grupo e é seu ódio pelo burguês, suas crises “histeriformes”, sua vocação monacal (CRD I, p. 59, negrito meu).

Por isso que esse passado não remete a uma linearidade cronológica (EN, p. 544), mas se processa segundo níveis de integração que vão se condensando na totalidade da pessoa na medida mesma em que a modifica mas sem uma diferença absoluta. Trata-se de que “com uma investigação regressiva, [seja] possível encontrar *níveis de intenção* cada vez mais profundos, cada um dos quais, mesmo conservando certa autonomia regional, simboliza o nível inferior e condiciona dialeticamente o nível superior” (IF II, p. 1821). É nesse sentido que as metamorfoses do indivíduo são elementos importantes na demarcação do processo, na medida em que esses níveis aprofundam o drama da época e denotam a invenção própria do indivíduo. Por isso não se trata somente de compreender as crises de Flaubert, como se se buscasse a determinação de uma histeria social, mas a preocupação mesma dessa *coloração*, ainda que Sartre não seja um observador neutro de Flaubert; pois “Flaubert é o passado cultural de Sartre” (BUTLER, p. 210). Como já comentado, o escândalo é *Madame Bovary* e se Sartre se fascina por Flaubert o é por sua genialidade no meio da queda.

Sendo criança mal amada, são as espirais, suas metamorfoses que Sartre procura desvendar para compreender tal genialidade. Da passagem da criança *patética* constituída sem a mediação do amor¹²⁴, ao adolescente auspicioso do infinito e sem afirmação prática, passa-se ao sonho de ser ator, fazer do mundo um centro de irrealização cuja ação propícia é o riso fúnebre do ridículo das coisas e das pessoas, à, por fim, a passagem do escritor. As metamorfoses de Flaubert levam sempre o mesmo tema, mas sobre uma variação que adquire tal virulência que produz consequências que sua fase inicial, por si mesma, não alcançaria. Comparadas às demais crianças, Flaubert era apenas *mais um idiota*, com todo seu processo, ele se torna cada vez mais distinto delas, e sua diferença é justamente a sua marca fundamental, sua finitude, o que o faz *tal indivíduo*.

Ora, se como observamos a alienação não é somente opressão, mas também intensificação do transcendente, se na infância o que se procura é sempre um meio de sair dela, então as metamorfoses, essas mudanças na variação da escolha, seriam justamente a marca do indivíduo na sua fuga da alienação¹²⁵, seu modo próprio de sair

¹²⁴ A descoberta passiva da alteridade dá as primeiras condições para o estabelecimento da primeira relação com o outro, que, segundo Sartre, acontece com a mãe. O amor materno é a urgência dessa relação, sendo que sua insuficiência constituirá a vida vivida como falta de sentido: a experiência interior revela à criança uma fraca sucessão de presentes que deslizam para o passado (IF I, p. 141) cujo resultado é o condicionamento da indiferença da alteridade da mãe (IF I, p. 139). Isso significa que a mãe não se constitui de fato como valor para Flaubert, não ao menos enquanto não o possibilitou nem a soberania nem a revolta, incapacitando-o para as relações humanas (IF I, p. 137). No entanto, o marcará negativamente na sua constituição, isto é, sua ausência lhe construirá seu caráter que desde cedo imprime marcas que se perpetuarão ainda que sob variações: “Se a mãe a ama, em outras palavras, ela descobre pouco a pouco seu ser-objeto como um ser-amado. Objeto subjetivo para si mesmo através de um outro mais e mais manifesto, ela se torna a seus próprios olhos, enquanto fim absoluto de operações habituais, um *valor*. A valorização do bebê pelos cuidados o afetará tanto mais profundamente quanto a ternura for mais manifesta: se a mãe lhe fala, ele apreende a *intenção* antes que a linguagem; quando ela lhe sorri, ele reconhece a *expressão* antes mesmo que o rosto. Seu pequeno mundo é cruzado por estrelas cadentes que lhe *dão um sinal* e cuja importância é acima de tudo a de *dedicar-lhe* as condutas maternas” (IF I, p. 136 – nota de rodapé). Incapacitado desde cedo para a linguagem, só a encontrará quando por várias metamorfoses, que inclui a desrealização da face do outro, seja como público, seja a dele mesmo como ator que *gesticula*, a desrealizar, trazer para ela uma nova roupagem, seja na forma objetiva do seu estilo, seja no modo de dizer sobre si (“*Madame Bovary sou eu*”). Até lá, a falta de amor, o abandono do bebê fará da criança um ser passivo porque daquilo que não se ama, nada se pede, enclausurando-a na sua imanência (IF I, p. 143): “ei-lo, portanto, encerrado no *patético*, ou seja, no que é sofrido sem ser expresso”.

¹²⁵ Não fica clara a condição da criança na sua subjetividade. A noção de subjetividade é imperante, mas ela não pode possibilitar uma escolha *tética* por lhe faltar “uma lucidez reflexiva que não lhe cabe à idade” (IF, p. 46 e 47). Com isso podemos dizer que Sartre silencia sobre essa tal escolha, de modo que é preciso *tempo* para que ela se efetue. Daí que “a práxis torna-se *eficácia do passivo* porque o condicionamento da criança lhe retira todos os meios de afirmar-se como ação positiva da negatividade. Voltaremos a isso: eu queria apenas enfatizar que as primeiras condutas do menino são vividas como puro transcurso suportado, sem nenhuma significação subjetiva, e, ao mesmo tempo, remetem a uma atividade transcendente - a do adestrador, cujo objetivo e cujo sentido escapam *a priori* ao objeto de adestramento. Nesse primeiro momento a aculturação sem amor reduz Gustave à condição de animal doméstico” (IF I, p. 146). Serializado, para usar uma expressão de *O ser e o nada*, é a condição de constituição própria da

dela na medida em que cada uma alcançando um nível de estabilidade exige na intensidade a inovação, uma nova expressão como condição de fuga e liberdade, liberdade essa que não pode senão ser uma nova criação: há um saldo, um resíduo na passagem de uma alienação a outra, e não o mero transcorrer homogêneo entre elas. Do contrário, a predestinação seria insuperável e a liberdade impossível. Daí que a passividade sendo uma característica de Flaubert, nunca é a mesma. Ser passivo para Flaubert não é tão somente um reavivamento do abandono materno, mas “a ação passiva torna-se tática, defesa elástica” (IF, p. 52), pois a passividade não *subsiste*: ela precisa fazer-se de modo contínuo ou desfazer-se pouco a pouco. O papel das novas experiências é manter ou liquidar” (IF I, p. 51). Por isso que a força da passividade nele que o impede de *realizar* um ato faz com que sua ação não se distinga “do próprio movimento da vida; atividade passiva, carregada pelo fluxo do vivido, ela nada mais é que a forma verbal do *páthos* (IF I, p. 645). Ora, aí onde a consciência se faz imperiosa em seu fluxo é que a negatividade mostra sua veemência, pois, se não obstante “ele vive, ele não pode impedir-se de viver” (IF I, p. 464), a negatividade adquire sua densidade *nessa* própria vida, e não tão somente num ato a cortar alienação ofuscante. Nesse ponto, a negatividade é compreendida sempre como superação do dado e não apenas negação, pois para ser superação do dado essa negatividade precisa adquirir uma positividade, isto é, uma *forma* que demarque o ultrapassamento. Aqui a falta só pode ser uma falta *qualificada*, o ser contingente “Sustentando a falta ao ser, a *qualifica* com seu ser, ele a colore e lhe confere uma forma de gosto (*goût*) de ser.” (CM, p. 544). Assim, a falta, condição da negatividade, na singularidade, “não é pura falta indeterminada e ela não pode se fazer uma falta qualquer. Ele é *este* ser como falta” (CM, p. 547). E por ser *este* ser como falta e não um poder abstrato, ele se torna qualificado por sua negação, pois o para-si “não é dado de início para depois se constituir como negação” (MOUTINHO, 2003, p. 125). Daí que sendo escolha e negatividade, mas não uma negatividade nula, mesmo sendo a proto-história um momento onde a clivagem reflexiva não opera, há ali já uma constituição singular:

subjetividade. Nesse caso, em termos de finitude, a subjetividade vem sempre depois, ela não é o termo de partida, nem o de chegada, senão o meio mesmo que conduz da serialidade à novidade. Ademais, a subjetividade e a objetividade, como já apontamos, são deixadas de lado pelo processo de interiorização e exteriorização. Por fim, a vida interior não é o âmago da liberdade: “A vida interior não é adquirida pela liberdade, mas pelas repugnâncias vividas, superadas, incessantemente renascidas de um escravo que adora e detesta a mão que o acorrenta, açoita e alimenta” (IF II, p. 1672).

E, sem dúvida, nenhuma determinação é impressa em um ser vivo sem que ele a possa ultrapassar com sua maneira de vivê-la. No pequeno Flaubert, a atividade passiva e o voo sem motor são *sua maneira de viver* a passividade constituída: o ressentimento é *sua maneira de viver* a situação que lhe é atribuída dentro da família Flaubert (IF I, p. 653, negrito meu).

Trata-se aqui de uma interiorização que define seus gostos, embora não os escolha reflexivamente. Daí que a liberdade não possa ser considerada apenas um corte de alienação. É “um processo dinâmico e dialético” (BORNHEIM, 1998, p. 50) que envolve tanto a liberdade mesma e a alienação por se tratar de uma composição de ser, que se afirma sempre mais na medida em que se faz. O fazer, assim, é ratificação crescente da escolha porque “constituição e personalização perfazem uma totalização” (BORNHEIM, 1998, p. 50). Nesse sentido a personalização pressupõe a constituição, embora a passagem de uma para outra não seja pautada por uma cronologia de acontecimentos, senão de constituição de si, dos *gostos subjetivos*: “De fato, não se trata tanto dos acontecimentos de nossa vida, mas do **modo** como eles se dão e como nós os acolhemos” (IF II, p. 1382, negrito meu). Sartre não é muito enfático porque se preocupa mais com o processo de constituição de si, mas esse *modo* como é acolhido já pressupõe a subjetividade se aqui a entendemos em sua finitude, em sua singularidade pois esta pressupõe por sua própria existência uma *maneira de ser*. Maneira de ser que se inventa, mas que não é uma invenção absoluta senão gradual na medida em que o ser mesmo é dialético, e sendo “processo dialético exige, por sua vez, mediações que possibilitem a passagem da constituição à personalização” (BORNHEIM, 1998, p. 51). Essas mediações são a construção desse caráter que implica a eleição dos gostos, dos atos, das formas de viver que coadunam na subjetividade do indivíduo. Nesse sentido a subjetividade é muito mais marcada pela constituição de seus gostos que se radicam na sua personalização do que só pela liberdade negativa mesma. Trata-se, assim, de uma liberdade que *cria* uma imagem, uma forma para si, e que não se resume apenas ao ato nadificador, impossível de existir em sua pureza negativa, até, que, pouco a pouco, representam na personalização uma nova realidade no mesmo indivíduo:

a criança pode descobrir, superar e conservar em um mesmo movimento a inquietação do proprietário a beira da ruína e do homem enquanto presa da morte; entre uma e outra, realizará uma **nova mediação** que pode ser, justamente, a avareza. Esses diferentes momentos da vida do pai ou do grupo familiar tem como origem comum as relações de produção apreendidas através do movimento da economia francesa ; mas **são vividas de maneiras diversas porque a mesma pessoa** (e, por maior força de razão, o grupo) situa-se em **níveis diversos** em relação a essa origem única, mas complexa (empresário, produtor – muitas vezes, ele próprio trabalha –, consumidor etc.) Na criança, esses momentos entram em contato, modificam-se uns aos outros

na unidade do mesmo projeto e, por isso mesmo, **constituem uma nova realidade** (CRD I, p. 86, negrito meu).

Isso significa delegar à infância a espessura do acontecimento próprio de cada singularidade. Se ali a reflexão ainda não se faz operante, a negatividade é posta num trabalho constante, ainda que diminuto face à opressão fáctica. Como observa Butler (p. 208), “cada vida começa como uma negatividade, mas também como uma relação determinada - é o sentido do desejo que tem uma criança de ser amada por qualquer um. A especificidade desta relação dá uma forma e um estilo curioso à negatividade – ela ajuda a formar um desejo particular”. Por isso a liberdade se *faz* pela alienação que a obsidia, alienação que nesse momento é essa intensificação do Outro, do transcendente como forma que interiorizo inicialmente. É por essa pressão inicial de *um tal* Outro, ou *este-Outro-aqui*, que leva Sartre a colocar que “o que a criança interioriza, nos dos primeiros anos de sua vida, é a Genitrix por inteiro; isso não quer dizer que se assemelhará a ela, mas que será feito em sua singularidade irreduzível, pelo que ela é” (IF I, p. 59). Aqui ocorre todo um imbricamento entre desejo de ser e resposta ao olhar do outro (BUTLER, 201), e se todo projeto fundamental é uma resposta a uma falta, é esse olhar do outro como reflexo fáctico pelo qual essa falta *se forma* inicialmente como o desejo fundamental. Por isso Sartre é sempre enfático na relação com a mãe nos casos de Baudelaire e Flaubert, mas não que isso seja uma determinante, como o expressará em Genet, focando muito mais na família que na genitora. Em todo caso, Sartre não está ali adentrando profundamente numa construção psicanalítica do Ego, mas apenas procurando indicar que “é a infância que modela preconceitos insuperáveis, é ele que leva a sentir profundamente, nas violências do adestramento e no desvio do animal adestrado, a pertinência ao meio *como um acontecimento singular*. (CRD I, p. 57). Que seja a *genitrix* ou a família, o abandono ou a inclusão, o fato é que ali já se encontra o processo de subjetivação e de forma livre, porque como afirma Mouillie (2000, p. 106) “é a necessidade de escolher que se determina em um sujeito, não um sujeito que se determina a escolher¹²⁶”. Ali que a criança apreende confusamente as formas que lhe são impostas, e na variação do campo múltiplo, lentamente, performa essa unidade entre falta de ser e campo transcendente. Tudo se passa como se esse momento, essa escolha feita “com o coração” (SG 61), cega ainda, correspondesse àquela ocorrência da desordem do mundo pela nadificação do em-si na *Conclusão* de *O ser e o nada*. Mas

¹²⁶ Encontramos em Flaubert essa imagem: “pois para ele nada mais é que o Nada a tomar consciência de si através das incapacidades de uma pessoa singular. *Nada*, em outras palavras, se não o não-ser do Ser dialeticamente unido ao ser do Não-Ser por uma reciprocidade de perspectivas” (IF II, p. 1196).

agora expresso na concretude da criança nascida: “Há portanto, um momento de enigma e de contingência entre a subjetividade transcendental impessoal, não qualificada, e a escolha decisória da individuação singular” (MOUILLIE, 2000, p. 106). Esse lugar misterioso, mas ao mesmo tempo o “verdadeiro irreduzível psíquico” (MOUILLIE, 2000, p. 106) não é tomado na sua tessitura genética, senão pela elucidação dele na sua singularidade.

Se o simples fato de se fazer e existir implica, na sua subsunção subjetiva, a criação de uma nova realidade, deve-se aferir esse processo de subjetivação à vivência. Ela se porta como esse solo ao qual a consciência perfaz e se confina com o opaco, mas não no sentido de se perder num inconsciente, senão no de assumir-se como maneira singular. Isso denota que “a individuação obedece a sobreposição entre uma iniciativa e um “dado”” (MOUILLIE, 2000, p. 90) cuja interiorização como estruturalização (CRD I, p. 209), demarca esse processo onde a estrutura adquirida é a singularização de uma universalidade no processo mesmo de singularização pela existência do indivíduo. Por isso a vivência não implica uma dimensão inconsciente, mas de constituição na qual a consciência é um momento e não o processo todo. E o inconsciente também já não poderia ser dado em seu sentido de contraposição a esta consciência, como um campo psíquico e pulsional dado, absoluto e estrutural, mas deveria representar unicamente “a interiorização da finitude histórica” (SIMONT, p. 185). Simont aponta isso com base nas reflexões de Sartre sobre Mallarmé. Ali Sartre assume “um inconsciente no coração da consciência: não se trata de nenhuma potência tenebrosa, e nós sabemos que a consciência é consciência de ponta a ponta; trata-se da finitude interiorizada” (M. p. 89). Ora, se a interiorização é um processo de assimilação do exterior, essa constituição que é a proto-história só deve ressaltar a totalidade constituída sob um ponto singular, uma perspectiva. Como vimos, a vivência engloba a consciência e a sua heterogeneidade, *a parte do diabo* como interiorização na ignorância de uma multiformidade “a partir das espessuras deformantes da matéria ou das novas verdades dos séculos futuros” (SIMONT, p. 185) que aliena a liberdade “sem que ela seja avisada”. Alienar aqui é *dar forma*, forma essa que nesse campo plural de formas é eleição e *formação* pela condição mesma de finitude: “viver a contingência original é superá-la: o homem, irremediável singularidade, é o ser por meio do qual o universal vem ao mundo e o acaso constitutivo, a partir do momento em que é vivido, toma a figura de necessidade” (MARTON, p. 18). Por isso, à esteira de Rizk, (2011, p. 213) em *O idiota da família* Sartre requer como condição da liberdade a sua própria alienação, sobretudo pela ideia

de *pré-destinação*. Isto é, sobre todo o meio que afeta a liberdade e impõe a ela a maneira como ela deve viver e se realizar. Daí sempre a ecoar que a liberdade não é fazer o que se quer, mas fazer algo a partir do que fizeram de nós.

A realidade da alienação, categorizada desde os *Cadernos para uma moral* como o grande Outro (CM, p. 396), e que denota a prioridade dele sobre a consciência, deixa de ser realocada na prioridade que se sobrepunha ao transcendental para passar a ser fator que demarca a constituição do indivíduo assumido por este mesmo campo. Aqui parece que inconsciente e alienação se equiparam, e passam a denotar a condição pela qual a subjetividade se constitui, de modo que *fazer-se* enquanto *realizar-se* alude à objetivação (CRD II, p. 255). Se ele é interiorização, então a consciência é o ponto comprimido de todo o processo, o finito como uma perspectiva do campo infinito. Assim a própria realização adquire uma tessitura para além do fracasso do em-si-para-si e que configurava a própria alienação como perda de si. Não há perda, senão *como* processo mesmo de singularização e constituição.

Por certo, a perfilação da objetividade na tenra idade está longe ainda da complexidade que o Ego possa a vir a denotar, sendo, entretanto, ele a determinação de sua ipseidade na medida em que qualifica a criança já com seus atributos expressos, como “comportada”, “malvada”, “tranquila”, “sobre-excitada”, “cansada” etc. (IF I, p. 155). Nesse período há uma plasticidade do Ego, que deixa de ser o resíduo fixo das reflexões cúmplices e passa a ser configurado mais como a assunção da ação sobre mim do Outro, cuja ação sobre mim preenche-me com determinações externas, que podem ser apreendidas em sua significação abstrata, mas as quais não podemos *ver*, pois elas só podem aparecer *aos outros* (IF I, p. 174, nota de rodapé). Nesse sentido a escolha é sempre inominável, sua coloração perfila formas ainda estranhas que se firmam no tempo e dele pela palavra. As formas tomadas vêm ao nome posteriormente, sobretudo pela reação exterior do Outro, que só assume o que o outro reflete da sua forma, escolhida, por certo, mas não nomeada¹²⁷. Só mais tarde o ato poético trará tal nome:

¹²⁷ Claro que essa fórmula é complexa, e só o que se consegue é alguma aproximação geral, pois se trata de algo dinâmico que envolve passividade e atividade na relação com o outro e a volta sobre minha própria reflexão: “Mas, na maioria de nós, passividade e atividade estão com equanimidade repartidas: a dialética do Ego (eu [*Moi*] – Eu [*Je*]- ipseidade, alteridade – ato e teatro) é um movimento complexo; e, muitas vezes, o eu [*Moi*] é apenas o horizonte do *ato reflexivo*: nesse caso, ele é visão e promessa, mas o teatro não está presente. Há uma realidade objetiva do eu [*Moi*], mas esse objeto psíquico é, ao menos em sua forma, o puro correlativo da ipseidade reflexiva, ou melhor: a ipseidade o produz fazendo-se atividade sintética. Na medida em que certas determinações desse objeto podem provir do Outro, sou levado a abandonar o terreno reflexivo, a lembrar-me de certas condutas que convenceram o Outro a chamar-me irascível ou pusilânime, a considera-las com os olhos do Outro, a julgá-las como se eu mesmo fosse um outro, depois a voltar à reflexão, a refletir sobre minhas intenções passadas, a rejeitar ou aceitar com

“Um acontecimento não é senão uma transubstanciação, ou seja – como aquele que decidiu a vida de Genet -, uma nomeação” (SG, p. 446).

Ego sem nome, sua plasticidade possibilita ante a radicalidade da passividade de Flaubert leva-lo a denotar a seu ego um sentido *alógeno*, como objeto externo introduzido de fora na subjetividade (IF I, p. 175, nota de rodapé). Daí que ele acabe por redundar numa espécie de formalidade egóica. Ele vive, por certo, mas tudo como uma inércia que faz da sua ação uma ação difícil, pesada: “não basta *ser o mais novo*, esse ser-relativo deve ser o objeto de seu empreendimento permanente, ele deve fazer-se o que ele é, constituir a si mesmo tal qual o fizeram assumir, com submissão e culpabilidade, suas incapacidades de criança atrasada” (IF I, p. 406). Isso se configurará como a tática do voo sem motor: passivizado pela família, delega a ela a seu projeto e sua alienação, seu Ego e sua ipseidade:

o menino se perde diante da indistinção do Mesmo e do Outro. Ele é ele mesmo, enquanto Outro ou para um Outro. A indiferenciação dessas categorias não nos surpreenderá: para distingui-las, opô-las e depois uni-las por laços sintéticos em perpétua transformação, será preciso o movimento dialético mais simples, o da vida, nada mais; e esse movimento existe em Gustave, é claro, pois o menino, ainda que lentamente, *está vivendo*. Mas é obstruído, escondido, desviado pela passividade constituída, ele serpenteia, rio subterrâneo, na imanência; quando o rio correr, muito mais tarde, a céu aberto, o mal estará feito; a todo momento ele correrá o risco de assorear. Nos primeiros anos, em todo caso, as categorias se mesclam e interpenetram: quando a passividade é a única forma concebível de ação, é preciso suportar a própria ipseidade como um ser-outro (IF I, p. 152).

Tudo se passa como se, após as aporias entre o para-si e o em-si, entre o ser e o nada, encontrássemos na infância a indistinção que se perfilará, na mesma unidade existencial ou o indivíduo, por certo, a indiferença que se torna diferenciação com o processo de singularização entre o Mesmo e o Outro. Flaubert se torna privilegiado porque sua passividade torna essa indistinção evidente e demarca na proto-história o terreno por excelência da indiferença, isto é, da contingência, onde a determinação fáctica assume-se como finitude na constituição confusa da transcendência. Isso faz da escolha um processo de constituição e singularização. Processo inicialmente mais inconsciente que consciente, mais perdido no outro que em si, mas que desagua no gesto singular da finitude. Se é a finitude a comanda, é ela que será a tessitura própria com que o Outro e o Mesmo se configurarão segundo sua *maneira de ser específica*.

provas intuitivas o julgamento do exterior, enfim, a reformar a unidade-objeto de minha experiência reflexiva, o Ego, com ou sem as determinações propostas. Se eu as aceito, é verdade que permanecerão em mim como significações irrealizáveis” (IF I, p. 174 – nota de rodapé).

Essa passagem entre uma alienação e outra, no invólucro da passagem mesma como dialética da vida, faz do vivido o lugar por excelência da diferença. Nesse sentido, o processo de singularização deve ser concebido não como um esforço para alcançar a dignidade do fundamento, como era em *O ser e o nada*, mas por se diferir, isto é, se finitizar, e deve-se vê-lo como o “rodar sobre si mesmo como uma bola de neve e aumentar constantemente de volume” (IF I, p. 654), volume esse que nada mais é que essa singularidade que se faz, única, irrepetível, distinta de todo o *resto*, cuja expressão é a forma mesma como a liberdade conseguiu se desvencilhar do todo:

O vivido ocorre por uma irreprimível espontaneidade que a criança experimenta e produz sem ser sua fonte; mas ao mesmo tempo aparece como um engarrafamento de acasos que desfilam um por um sem que nenhum deles possa anunciar o seguinte ou explicar-se pelo precedente. É claro que a inteligência e a prática reconhecem no mundo circundante formas temporais – séries ordenadas, conjuntos unificados, totalidades que se totalizam, rigorosos encadeamentos de meios e fins; ensinam-lhe a procurar, a encontrar as premissas necessárias dos fatos que saltam sobre ele como ladrões ou que fogem por entre suas pernas, a ver neles, por mais inesperados que sejam, consequências; ele apreende sem esforço que nada existe sem uma razão. **Mas sua confusão é aumentada ainda mais assim que ele se retrai em si mesmo, pois encontra uma existência sem razão de ser: a sua.** Na base dessa exploração confusa ele descobrirá, talvez, muito mais tarde, uma verdade da Razão: pois a existência de um martelo e a existência de um homem não tem medida comum; o martelo está aqui para martelar, o homem não está “*aqui*”, **ele se lança no mundo; fonte de toda práxis, sua realidade profunda é a objetivação**; isso quer dizer que a justificação desse “ser mais longínquo” é sempre retrospectiva: ela volta para ele do fundo do futuro e dos horizontes, **sobe o curso do tempo, vai do presente ao passado, nunca do passado ao presente.** Mas essas verdades ético-ontológicas precisam ser desveladas de **modo lento**: primeiro é preciso enganar-se, acreditar-se mandatário, confundir objetivo com razão na unidade do amor materno, **viver uma alegre alienação e depois consumir em si mesmo essa falsa alegria, deixar as infiltrações estrangeiras se dissolverem no movimento da negatividade, do projeto e da práxis, substituir a alienação pela angústia**; estes atos são indispensáveis: isso é o que eu chamaria, aliás, de **necessidade da liberdade** (IF I, p. 141 e 142, negrito meu)

Ora, essa necessidade aponta que toda liberdade exige se manifestar concretamente no bojo de sua própria alienação. Tal processo é sempre complexo, muito além do que a generalidade liberdade-alienação podem dar conta de expressar, ou mesmo os princípios do ser e do nada. Por isso que partindo dos princípios se gerava sempre uma perda, mas não uma perda qualquer, como se poderia presumir pelo fato absoluto da contingência, mas de toda e qualquer concretude que dele pudesse ser desarraigada. Além de toda instantaneidade que ele presumia. Pois bem, se se requeria uma dialética paciente, como apontado, essa *paciência* deve-se à constituição dessa singularidade: o singular exige tempo, pressupõe toda sua diáspora. Processo lento,

confuso, fragmentado, que requer a todo momento processos para se consolidar, para se refazer, até a subida da angústia à rampa da consciência, para então se sobrepor-se à alienação. Ora, essa sobreposição como vimos não é a conquista da liberdade, mas a recaída num outro estado, ou, para evitar toda essa conotação que ela ainda possa trazer, “é mediação entre objetividades” (MOUILLIE, 2000, p. 93), que na configuração dialética implica a transfiguração desse momento primeiro como processo espiral e dialético do Mesmo sobre o Outro e do Outro sobre o Mesmo, cuja singularização demarca o movimento *qualitativo* do indivíduo. Como colocamos, há nessa alternância uma *acentuação* dos momentos iniciais a qual já implica necessariamente superação, a qual aponta, na forma positiva, a possibilidade de uma *nova realidade* (CRD I, p. 86) cuja fonte não é senão a *coloração do projeto* como sua condição, ou como intensificação dessa singularidade no seu movimento de singularização. Isso quer dizer que se se volta sempre sobre os mesmos pontos, esses, no entanto, não podem aparecer senão sobre nova roupagem, cujo resultado é esse aprofundamento do singular pela qual ele se faz singular. Se o sujeito é uma totalidade em que cada ato faz consonância ao todo, então cada modificação também o deveria, ainda que objetivamente esse resultado só possa aparecer após um longo trabalho. Mas é nesse processo mesmo que a liberdade admite sua necessidade.

Na *Crítica* Sartre aponta essa variação mínima com o caso Flaubert trazendo o ressentimento de Flaubert pelo afeto paterno para com o primogênito. Para conquistar o mesmo afeto teria de ser como Achille, o que ele se nega. Quando entra no colégio, sofre da necessidade da mesma inclinação em se equiparar ao irmão, o qual obtinha sempre os primeiros lugares, “ele se recusa a isso, mas sem formular sua recusa [...] será um *bom* aluno o que, na família Flaubert, é uma desonra” (CRD I, p. 86). Sartre vê nesse segundo ato de ressentimento não uma mera repetição do primeiro, mas uma *acentuação* (CRD I, p. 87) dele. Isso porque acena ali a uma nova mediação realizada pela instituição que é o colégio. Essas mediações não só levam às modificações do problema base como são elas que de fato darão maior inteligibilidade a todo o processo e permitirão “engendrar o concreto singular, a vida, a luta real e datada,” (CRD I, p. 55). Isso levará ao terceiro momento onde “para ter a certeza de se *diferenciar* de Achille, ele decide ser-lhe inferior” (CRD I, p. 87) aceitando estudar Direito, resultado esse que se apresentará nas novas condutas que serão sua supercompensação idealista e nas crises “histeriformes” como forma de fuga. Sartre pensa essa trama como um “enriquecimento e acentuação das condições iniciais” (CRD I, p. 87) porque haverá um ponto de

culminação. Não que esse ponto seja uma consequência lógica, mas o comprometimento literário de Flaubert é suficiente para mostrar tal índice de progressão, pois “as novas determinações não são mais que as antigas consolidadas e exacerbadas, adaptadas às relações sempre mais ricas que são urdidas entre a criança que amadurece e o mundo que a cerca” (IF I, p. 52). Ela nos dá a imagem de que a vida tem uma *orientação*, pois o projeto determina toda uma *maneira* de viver, isto é, o reflexo do que realizo como ser:

se é um papel, é uma papel que se inventa, que não se deixa de aprender em circunstâncias sempre novas e que só se fica conhecendo, mais ou menos, no momento de morrer. Complexos, estilo de vida e revelação do passado-a-ser-superado como futuro a criar fazem uma só e mesma realidade: é o projeto como *vida orientada*, como afirmação do homem pela ação e é, ao mesmo tempo, essa bruma de irracionalidade não localizável que se reflete do futuro em nossas lembranças de infância e de nossa infância nas nossas escolhas refletidas de homens maduros (CRD I, p. 87).

Essa orientação como direção que se traça, embora momento a momento, do projeto fundamental, ao requerer a invenção desses próprios momentos, para se afirmar como invenção, exige essa modificação. Aqui o gesto desmente a repetição, pois não se trata de um ator encenando sempre a mesma peça, mas de todo um estreitamento do passado ou do futuro conforme se vive, e onde a nova ressignificação modifica todo o conjunto e assim dialeticamente. Mas como se trata da unidade da mesma existência, o condicionamento também se manifesta como o mesmo. Sartre nesse ponto rejeita qualquer hipótese não sintética das ações ante a totalidade do ser, bem como à redução da significação vivida ao enunciado simples e linear que lhe é dado pela linguagem (CRD I, p. 88). Daí a necessidade de considerar “as significações como objetos sintéticos, pluridimensionais, indissolúveis, que ocupam lugares singulares em um espaço-tempo com múltiplas dimensões” (CRD I, p. 88). Ora, sendo a unidade da pessoa “assombrada e minada pelas determinações múltiplas e contraditórias” (RIZK, 2011, p. 220), a estabilidade também passa a ser um esforço de unidade, esforço esse, diga-se de passagem, de má-fé, mas que alude justamente a esta multiplicidade, pois essa retotalização pode acontecer de uma “infinidade de maneiras, variando com os indivíduos e, no mesmo indivíduo, variando com a idade ou com a conjuntura” (IF I, 645).

É sob essa multiplicidade que cada ato deixa de ser repetição ainda que faça menção sempre ao acontecimento original da infância, pois ao se integrar na totalidade,

essa totalidade se faz totalidade na medida em que se faz sintética, mas pela sua condição mesma, ela é múltipla. Isso nos imputa que “a coesão de uma vida se efetua através de uma retotalização perpétua que se opõe à sua destotalização permanente” (RIZK, 2011, p. 220). No fundo, a síntese está dada, mas as suas ligações sintéticas, o que foi superado, o que foi enriquecido, sua própria transformação, e os resultados subjetivos como gostos e objetivos como estilo, indicam a determinação desses momentos irredutíveis na sua co-pertença dialética: “carecemos de outras informações, ignoramos justamente qual infância, qual experiência, quais condições materiais caracterizam o homem e coloram o projeto. No entanto, não há dúvida de que cada uma dessas determinações forneceria sua própria riqueza, conteria as outras em si” (CRD I, p. 89). Aí é mantida a heterogeneidade dos momentos, cuja repetição aponta para uma cerimonialização do mesmo, mas cujo projeto no mundo só pode resultar nessa acentuação sempre crescente como singularização, ou intensificação como diferença dessa queda inicial:

A experiência de Flaubert, tal qual ele a relata, é ao mesmo tempo singular e completa: é um acontecimento vivido que diz tudo sobre ele mesmo e, em consequência, ultrapassa o presente para hipotecar o futuro ou – o que dá na mesma, aqui – para desvela-lo. Isso se deve ao mesmo tempo à *descoberta* – no sentido em que, justamente, a experiência religiosa, a experiência mística ou a experiência neurótica descobrem um setor da existência que é **qualitativamente irredutível e novo** – e à *totalização* – no sentido em que a *conversão* é totalizante enquanto tomada de consciência das implicações contidas naquilo que nos limitávamos até então a viver no dia a dia. Por isso, justamente, esse desvelamento é vivido em sua singularidade como aquilo que não poderá ser colocado em questão a seguir (IF I, p. 481, negrito meu)

O problema do irredutível adquire, pelos níveis que ele denota, uma tomada de posição que se refere tanto ao processo no seu todo como singularização quanto a algum momento específico, a *fulguração*. Tanto o desdobramento da vida quanto sua acentuação específica num momento (IF I, p. 486) manifesta essas *metamorfoses do mesmo*. A questão é que toda essa queda original que alude uma *forma-ação* do indivíduo é tateada na proto-história e se consolida como *personalização*. Não que a constituição, que demarca a queda e toda sua singularização resulte na personalização, mas que esta engloba tanto essa constituição passiva quanto denota o fator criativo do indivíduo sobre si mesmo como resposta enquanto forma de se libertar, em suma, a forma singular é o ato mesmo de libertação na sua insurreição: “Aos poucos instala-se, portanto, no seio da constituição, uma certa ambiguidade, advinda já da personalização nascente. E acrescente-se que esta última, por sua vez, jamais dispensa ou supera totalmente o momento da constituição” (BORNHEIM, 1998, p. 49). Por isso que o

processo é uma totalização e a determinação em espirais esboça todo o programa em seus momentos mais decisivos, momentos que expressam não tão somente a liberdade, mas seu conjunto inteiro interiorizado e singularizado, e fazem do indivíduo mesmo esse pendulo entre liberdade e alienação cuja forma própria é sua vida singular:

Por isso, o outro nome desta totalização a todo instante destotalizada e retotalizante é *personalização*. A *pessoa*, na verdade, não é nem totalmente sofrida, nem totalmente construída: de resto, ela *não é* ou, se preferirmos, ela nada mais é, a cada instante, que o resultado *superado* do conjunto dos procedimentos totalizadores por meio dos quais tentamos continuamente assimilar o inassimilável, isto é, essencialmente, nossa infância: o que significa que ela represente o produto abstrato e sempre retocada da personalização, única atividade real – isto é, *vivida* – da vida (IF I, p. 656).

Ora, se a *passagem* de uma alienação a outra é a *pessoa*, *cada* passagem represente um momento dessa personalização. Pela constituição os dados estão lançados, e estão lançados para todos. Mas a invenção singular faz com que cada novo passo essa perspectiva singular se enriqueça enquanto singularidade, de modo a confluir o processo de singularização ao de personalização, donde resulta que a finitude compreender a *pessoa* do indivíduo. Daí que cada novidade intensifique essa singularidade. Por isso não cabe ali uma teoria geral das formas, embora Sartre mesmo esbarre nisso em alguns momentos, sobretudo com relação às interiorizações iniciais, como a frieza da mãe de Flaubert. Mas são tão somente os universais de uma época, formas temporalizadas, e não uma estruturação *a priori* da formação do psíquico. Ora, essas formas têm seu papel determinante, e Sartre até reconhece que “o novo acontecimento tenha apenas o efeito de ressuscitar a “cena primitiva”, na mesma unidade intencional da assimilação” (IF I, p. 657), mas no desdobramento da vida, ele se modula na singularidade cuja culminação é a assunção como escolha. Daí que a escolha não seja também uma aniquilação da alienação, mas sua assunção singular na medida em que reconhece essa assimilação da situação como “a chance talvez única de recomeçar sobre novas bases a grande mistura totalizadora que visa assimilar as antigas contradições nunca destruídas (IF I, p. 657). O que se exige, então, é sempre uma resposta nova à integralização constante da situação sempre modificada pelo mundo devido ao caráter de constante polivalência deste. Como não se trata apenas de um tempo linear, mas sobretudo dialético, esses pequenos acasos que poderiam fazer toda diferença no transcurso existencial são subsumidos pela espiral determinante e manifestados apenas ante a visibilidade de toda novidade no empreendimento:

Sob o ponto de vista que nos ocupa, convém considerar o movimento circular em um espaço tridimensional como uma espiral de vários centros que não cessa de expandir-se e elevar-se acima deles executando um número indefinido de revoluções em torno de seu ponto de partida: assim é a evolução personalizante, ao menos até o momento, **variável segundo cada um**, da esclerose ou da involução regressiva. Nesse caso, o movimento repete-se de modo indefinido, sempre passando pelos mesmos lugares, ou então ocorre a brusca queda da revolução superior até alguma das inferiores (IF I, p. 657, negrito meu).

Sartre enumera três grandes espirais, três *fases* pela qual essa singularidade se desdobra: a constituição, a personalização e o Espírito Objetivo. Este último, no caso, representa tanto o ponto de partida, a cultura na qual se nasce com todo seu estágio e desenvolvimento histórico, como o ponto mesmo de culminação da subjetividade como determinação também trans-histórica. Trataremos dela a seguir. O que Sartre quer enfatizar é que entre isso que é o mundo histórico ao qual minha subjetividade refluí, entre o que nela é constituída como passividade, isto é, a forma com que ela se *faz inerte*¹²⁸, inércia essa exigida pela própria condição fáctica e material do homem, e aquilo que é *decidido*, aquilo que representará não apenas uma escolha determinada, mas, como colocamos, um *estilo* de escolha, opera dialeticamente, sempre num movimento constante, onde a repetição se coloca como esse movimento de reassunção do mesmo, ora voluntariamente, ora imposto como condição do Outro. E tudo se opera, acima de tudo, no indivíduo como a forma própria de sua totalização vivida: “Porque os dois tipos de constituição e a personalização estendem-se às fronteiras últimas de todo o processo, como que a esgotar o campo dos possíveis; poderíamos mesmo dizer que a trilogia e a vivência perfazem uma totalidade dentro da qual se processa a totalização. (BORNHEIM, 1998, p. 23).

Ora, sendo eles “círculos superpostos” (BORNHEIM, 1998, p. 23), será essa superposição que manterá a integração que faz da diáspora um tempo dialético. Nesse caso, nunca se trata apenas de um reavivamento, mas da latência das escolhas como

¹²⁸ Aqui facticidade e inércia se confundem: “a práxis comporta necessariamente um momento no qual o homem (e o animal) se volta para a sua própria inércia (pois o vivo é inércia superada, mas conservada) para fazer dela o único meio de trabalhar o inerte (descrevi esse momento da práxis em *Crítica da razão dialética*). A inércia é certa estrutura do vivo e, em consequência, da ação. Assim, a inversão da transcendência – momento típico, mas aberrante, da opção pitagórica em Flaubert – não tem de *inverter* o inerte. Limita-se a fazer dele um fim, quando ele é apenas meio [...] O que quero enfatizar aqui é que, embora a crise de 1844 seja em si mesma desrealização, seus elementos reais são dados na própria estrutura da práxis. Gustave, sendo agente passivo, explora sua inércia para outros fins, só isso.” (IF II, p. 1886, nota de rodapé).

necessidade da liberdade. Assim o sujeito figura entre a liberdade e a alienação, entre a repetição circular do acontecimento e a diferença na introdução do novo como forma vetorial de ascender aos níveis circulares próprios do indivíduo. Por isso que mesmo essa repetição implica toda uma determinação nocional e não ontológica. Não se trata, ela, de uma categoria existencial a-temporal, mas algo que se expressa sobretudo pela escolha que o indivíduo fez de si. Há, nesse sentido, toda uma determinação social que conflui para o aspecto da repetição, da cerimonialização do mesmo, cuja personalização seria justamente o fator de novidade com relação à época, seja como mudança ou ruptura dela.

Pois bem, na medida em que Flaubert não consegue *sair* da sua infância, ele se faz herói trágico da repetição. Assumindo, a despeito de tudo, sua singularização, que implica também sua personalização, ele sofre na medida mesma em que a procura e a evita. Essa temporalização escolhida por parecer não o conduzir a lugar algum (IF I, p. 780), se expressa na sua insistente reclusão familiar, seu retorno sempre a ela, seja como ódio que o conduz a se personalizar para a negar, seja pela continuidade dela que impede esse próprio movimento e cujo deleite é escolhido pelo próprio Flaubert. Essa forma se dá até a desintegração familiar, sobretudo com a morte do pai, em 15 de janeiro de 1846. Ela causa certa liberdade em Flaubert de sua neurose (IF II p. 1169 – nota), embora o pai permaneça em Gustave como uma chaga (IF I, p. 499). Em todo caso, da constituição passiva até o ser-escritor de Flaubert, a libertação ocorre lentamente e se consuma justamente a partir da decisão de escrever. Decisão esta que acaba, no fundo, sendo aos poucos uma modificação da própria escolha passiva, sempre reavivada pelo meio familiar. Sendo escolha lenta, nas suas primeiras obras o menino que ali se encontra nada mais é que sua própria família (IF I, p. 330), o que faz do indivíduo um modo essencial e passageiro, para o qual “a comunidade familiar é a substância que produz e reabsorve em si os modos” (IF I, p. 91). Aqui a *qualidade singular* do indivíduo se dissolve na unidade sintética e positiva *das* qualidades familiares (IF II, p. 1195).

E sendo a família o “universo cerimonioso da repetição” (IF I, p. 149) ele sabe que “tudo se repetirá *como todas as vezes*” (IF II, p. 1205). Mas sendo uma determinação histórica, de escolha na família, lugar da repetição por excelência, no caso Flaubert, ela se confunde com “o horror puro e simples de tornar-se adulto” (IF II, p. 1666). Essa recusa é a escolha dentro do seio familiar da dimensão que sua temporalidade implica na sua constituição e na sua personalização, qual seja, de estar

“voltada para o paraíso perdido dos amores infantis” (IF I, p. 1892) o que faz que mesmo no transcorrer temporal fáctico, nada lhe seja totalmente novo (IF II, p. 1892). Sartre mostra que Flaubert tem toda uma determinação negativa acerca do transcorrer temporal, “a duração vetorial é *nele* como que uma força inimiga, confunde-se com a autoridade do pai simbólico e, ao mesmo tempo que o reduz à senilidade precoce pelo desgaste, carrega-o com velocidade mortal para aquele ser-outro que o espera e o horroriza: seu destino burguês, de medíocre” (IF II, p. 1892). Mas entre o espírito objetivo ocorre a sua revolução personalizante. Ali a personalização designa o tempo orientado e ascendente do projeto contra o tempo cíclico da repetição, trazendo uma nova densidade ao espírito objetivo e fazendo girar a roda da história.

a cada dia ele acredita ter chegado ao fundo e a cada dia seguinte sofre **um pouco mais**, a morte se espalha por sua alma, devastando regiões cada vez mais vastas. Em suma, é preciso substituir as repetições – que são a negação da história - por um processo orientado, ou seja, **forjar uma subjetividade histórica que, ao mesmo tempo, seja particularizada pelos detalhes e se revele como *esse* universal**: a história de toda subjetividade (IF II, p. 1510, negrito meu)

Ora, a aventura individual vai do nascimento até a morte (IF I, p. 297) ao menos enquanto condição de possibilidade de transcendência. Há, segundo Sartre, ao menos no caso Flaubert, um desgaste em cada novo gesto em que se retorna a mesma estrutura, a mesma cerimônia, de modo que mesmo padecendo de tédio, ele não implica apenas o assentimento amorfo da cerimônia, pois as crises teriam o mesmo conteúdo, mas não a mesma intensidade (IF I, p. 297). E essas variações dos detalhes podem ser suficientes para desencadear uma intensificação e mudança de percurso. E aqui voltamos a associar essa intensidade pelo termo que a designamos para melhor expressá-la, qual seja, como qualidade fundamental. Ora, justamente enquanto intensidade que somos levados a compreender melhor como pode haver momentos de desdobramento repetitivos e momentos de fulguração diferencial numa mesma totalização. Ainda que tenhamos três momentos gerais da espiral, e Sartre mesmo priorize, ante a necessidade de sua teoria, a personalização (BORNHEIM, 1998, p. 46), as fulgurações que delimitam as metamorfoses do indivíduo não são senão momentos mais intensos de um mesmo projeto e de uma mesma qualidade e condições de sua singularização, que resultam em uma mudança de condição de ação, de gesto e de escolha sem mudar destituir a coloração, pelo contrário, reforçam-na na sua singularidade. Tudo se passa, como aponta Bornheim (1998, p. 47) como se o momento da personalização levasse quase que

por definição à rebeldia e tendesse a extravasar a rigidez constituinte. Ressentido, Gustave não consegue fazer “o sangue escorrer”, ele está preso por seu ressentimento, requerendo uma nova queda, um novo *gesto de ser*. Por isso que num determinado momento Sartre coloca que Flaubert não *se liberta*, mas *se perde* de modo diferente:

Mas o que se deve ver agora não é uma libertação, mas uma contra-alienação. Determinado, bem antes de nascer, pelo bel-prazer de um pai que o quis burguês e caçula, constituído pelos cuidados de uma mãe como atividade passiva, Flaubert não pode, de modo como esta o fez, combater com eficácia a maldição daquele. Durante toda a sua vida ele jamais se sentirá livre; jamais sua vontade escapará à heteronomia. No entanto, é preciso salvar-se. Mas, como a revolta é velada, ele só escapará à alienação alienando-se a outro objeto. Só pode substituir o ser-burguês por um ser-para-a-Arte, e só pode substituir a *profissão*, futuro fatal e definido pelo Pai, por outra fatalidade. Assim, a salvação lhe aparece como *outra*, ou seja, como *outra* danação (IF II, p. 1603).

Dai que seu momento fulgurante seja ele mesmo uma nova queda, onde a liberdade desabarará sobre ele na forma de neurose (IF II, p. 1205). Nessa intensidade que se revela no instante e elege um instante específico (IF II, p. 1882), é todo o acúmulo de uma situação, de uma temporalização que é exposto, no seu caso, nas relações com sua família na recusa do retorno à Paris. É, como coloca Sartre, uma singularização de 22 anos de vida no caso Flaubert já estruturada por todo seu passado e que faz da crise de Pont-l'Évêque “a conclusão de uma guerra: há o que faziam dele e o que ele mesmo fazia daquilo que haviam feito, cada uma dessas determinações tentando superar a outra” (IF I, p. 190). Sartre coloca essa crise como uma “resposta tática” que é preparada há muito ante a necessidade e impossibilidade de ser artista (IF II, p. 1931). Ela é uma conversão não pelo momento mesmo, mas porque mesmo sendo fulminante e instantânea é preparada já há muito tempo (IF II, p. 1890) cuja origem visa “senão a tentativa espantosa, rigorosa e, por fim, malograda de mudar de ser. Isso significa mudar de fim” (IF II, p. 1489). Esse duplo fim, um pelo qual ele se torna objeto de cuidados, curando seu ressentimento dos pais, na representação do cuidado presente como os cuidados maternos nunca recebidos (CASTRO, p. 7); outro sendo, então, o momento em que se consolida a personalização de escritor de Flaubert, cujo esplendor maior resultará em Madame Bovary. Assim, a crise de Pont-L'Évêque “é uma maneira de Gustave se escolher como artista, isto é, de viver a impotência para atuar no imaginário” (RIZK, 2011, p. 214). Ante isso,

podemos compreender como um primeiro resultado positivo da crise, visualizado como fundamento do “quem perde ganha” flaubertiano, esta tentativa de recuperação da neurose que não se encerra apenas no passado, mas se projeta no futuro por meio de uma nova atitude estética. Este movimento leva Gustave a suspender provisoriamente seu tormento e a reinventar a arte de escrever, pela radicalização da imaginarização, ao ponto de se transformar inteiramente em sujeito imaginário. Ele dissimula dessa forma o fato neurótico, racionaliza e universaliza por meio da escritura a sua experiência inefável, que se manifesta na sua narrativa, apesar dele. Tal é o sentido do “quem perde ganha” na primeira *Educação Sentimental*: “Se eu perco sobre o quadro do real, eu ganho, por via de consequência direta, sobre aquele da irrealidade”. Produz-se assim uma inversão dialética onde o fracasso radical do homem se transforma em vitória do Artista (CASTRO, p. 9).

Assim, entre o perde e ganha de Gustave, a novidade se introduz. Ele ainda é o mesmo, fruto das primeiras chagas, intensificadas, mas orientadas pelo projeto de ser escritor, cujo fim é ele mesmo ante sua irrealização estética. Sartre demonstra pelas tramas da vida de Flaubert como ele pode se tornar escritor, como o idiota virou gênio, como um ser sem ação produziu uma grande obra. Esse ser *paradoxal* que não implica uma genialidade latente, mas toda uma forma de responder à facticidade do mundo, de transcender a sua própria condição, é explicitada pelo processo de personalização do indivíduo. Processo que subsume o tempo na medida em que “feita e padecida, a temporalização é a trama da vivência, sua lei” (IF II, p. 1878).

Se a vivência como progressiva singularização implica o tempo, então ele não é apenas um aspecto do indivíduo, mas a *conditio sine qua non* da sua finitude. Tudo se passa como se pudéssemos demarcar dois momentos, um abstrato e outro concreto desse processo. Certamente as considerações de *O ser e o nada* ainda não compreendiam esse peso singular pela negatividade constante, e faziam do presente o privilégio do nada, resultando por dimensionar a finitude nessa negatividade latente, cujo nascimento como vimos se tornava apenas um fenômeno vindo da reflexão e principalmente do para-outro, já que vejo o outro nascendo e me apreendo reflexivamente como nascido, para quem experiência própria se passava de modo irrefletido. O mesmo ocorria com relação à morte, experiência nunca vivida senão pelo outro e que mesmo em *O ser e o nada* Sartre não a reconhecia como um limite da finitude, pois “a morte é um fato contingente que pertence à facticidade; a finitude é uma estrutura ontológica do para-si e que só existe no e pelo livre projeto do fim que anuncia a mim mesmo aquilo que sou” (EN, p. 591), de forma que mesmo se fosse imortal, ela ainda seria finita. Como havia sempre um corte pela negatividade do para-si, Sartre fez dessa negatividade uma condição absoluta mesmo ante a ipseidade

concreta do para-si. Como coloca Poulette (p. 193) é a própria “a noção de circuito de ipseidade [que] permite afirmar que a personalização não é o produto de um ato reflexivo imediato mas que ela se constitui progressivamente pela mediação do mundo, compreendido como estrutura de retorno dos projetos da consciência”. Todavia, ele demarca uma predominância da negatividade da consciência sobre o circuito de ipseidade, de modo que “nenhuma realização modifica a falta do Para-si. A negação é radicalizada, o Para-si não cessa de se transcender rumo a outros possíveis a realizar *subordinando* seu passado *nadificado* aos possíveis não realizados.” (POULETTE, p. 198). Mas na medida em que essa negatividade assume a forma da ipseidade, esses processos não podem ser nem abstratamente separados, pois essa abstração se revela infrutífera, remetendo apenas a *nada*. A elucidação concreta revela, por sua vez, os processos e mudanças que essa negatividade envolve, dando sua coloração própria na medida em que tal processo é singularização desse nada, confluindo liberdade e finitude: “Portanto, o próprio ato de liberdade é assunção e criação da finitude. Se eu me faço, faço-me finito e, por esse fato, minha vida é única” (EN, p. 591).

Por ora, o importante é ver, como Sartre mesmo já apontava, que a finitude é escolha e criação e que, como assinalamos, no fundo é busca mesmo de liberdade, mas que só pode ser compreendido dentro dos limites de uma vida singular, num homem datado. É como se a criação partisse da liberdade e tivesse a própria liberdade como fim, circunscrevendo o homem nesse círculo de negatividade e tangenciando a liberdade numa forma própria. É por esse motivo que a finitude nos parece ambígua porque, primeiramente, ela é um fato da existência, como estrutura ontológica do ser, o que significa que independente de *como* se faz o para-si é sempre finito e sua negatividade alude uma nadificação do ser e, por outra, porque seu fazer lhe recaí como fator de singularização que faz dessa vida uma vida *única*. Como se na medida em que ela *se faz* como *esta-individualidade-aqui*, isto é, concreta e histórica, fosse necessário demarcar um peso a esse mesmo desdobramento, peso que é a própria finitude do finito. Tudo se passa como se a elucidação da finitude não pudesse, ela mesma, ser um procedimento abstrato, que denotasse a finitude *em geral*, mas só pudesse ser explicitada com sua real dimensão, *na finitude mesma*. Nesse sentido em que se torna possível não uma elucidação da finitude, como *O ser e o nada* nesse ponto não nos deixa nada a dever, mas sem se desvencilhar das sombras da metafísica, mas sim uma elucidação da *finitude do finito* enquanto toma não um “isto” qualquer por categorias gerais, mas segundo seu modo específico, segundo a explicitação *deste-indivíduo-aqui*. Elencando, assim, não

mais o peso existencial da sentença entre a liberdade que se perde na alienação, mas sua dimensão positiva de ser como liberdade que se singulariza no tempo como diferença, sendo essa diferença justamente a singularidade da pessoa: “é a *diferença* entre os “comuns” e a ideia ou a atitude concreta da pessoa estudada, seu enriquecimento, seu tipo de concretização, seus desvios, etc., que devem *antes de tudo* nos iluminar sobre nosso objetivo. Essa *diferença* constitui sua singularidade” (CRD I, p. 106, **negrito meu**). No fundo, elucidar a finitude do finito não é senão explicitar essa diferença como resíduo *criado* no mundo pelo próprio do processo de singularização, bem como a demarcação profunda do ser do indivíduo concreto que se fez.

Por isso, nada muda o fato de o para-si ser livre e confundir seu ser mesmo com a liberdade. Mas como tentamos demonstrar pelo processo de singularização, é impossível para essa negatividade não se apresentar como negatividade sob uma *forma*, sob um modo de ser, uma qualidade fundamental. Ora, é essa qualidade, essa *coloração* que demarca uma condição de finitude para além do nada nadificante. É justamente ela que possibilita ir além da estrutura bilateral e abstrata entre liberdade e alienação, trazendo um peso positivo à finitude. Já não se trata de considerar o homem alienado, mas seu *como*, sua determinação singular, de modo que podemos dizer que a “progressiva desalienação” do homem (BORNHEIM, 1998, p. 14) é proporcional à sua personalização. Entre seu *gosto* e seu *estilo*, a coloração do projeto, do ser de Flaubert, o faz único, singular. Por fim, como coloca Sartre, no fundo, “uma vida é uma infância feita de gato e sapato” (IF I, p. 55).

No entanto, há uma limitação do método porque nos “é impossível totalizar um homem vivo” (Sit X, p. 105), exigindo-nos um passo sempre atrás de nosso tempo. Por certo, qualquer empreendimento, mesmo o monumental de Flaubert, ainda não é uma totalização fechada. Há sempre a possibilidade de algo a mais. Genet ainda era vivo quando Sartre escreveu sua obra sobre ele. O importante é que tal *coloração* se torne manifesta. Todavia, como aponta Butler (p. 210) “permanece difícil de saber se estas biografias, enquanto empresas românticas, narram ou inventam as vidas que elas consideram.” (BUTLER, p. 210). Se há uma relação entre biografia e finitude, a biografia é realizada mediante o interesse da finitude, exigindo-se assim, que sua elucidação não seja uma mera narrativa histórica. As formas biográficas críticas devem revelar algo a mais que tão somente um homem doente, como o quis Bornheim sobre Flaubert, ou os mimos da criança burguesa e feia, no caso de Sartre, ou como um menino se torna ladrão, no caso Genet. Há um interesse do biógrafo, interesse presente

ante a vivência passada que ainda refluí em sua cultura, seja do homem já morto ou do ainda vivo. Esse interesse, como *seu* interesse faz da obra biografada um misto, como o Baudelaire de Sartre, ou o Genet de Bataille, mas nada destitui da finitude sua coloração própria, ainda que ela seja revelada por diversas perspectivas. Por certo, veremos que esse é seu movimento próprio na cultura. É preciso, então, ainda compreender o que significa para o método e para o empreendimento do filósofo essa elucidação da finitude do finito que escapa das amarras da metafísica, o que ela nos revela e o que dela resta, já que, supondo estar para além do homem morto e aquém do homem vivo, ela deve nos dar uma dimensão do finito, mas não mais pelo fundamento onto-teo-lógico ou por sua sombra, e sim pela finitude *deste indivíduo-aqui*. Nosso próximo passo deve explicitar essa dimensão mundana e múltipla da finitude do finito. Assim, posteriormente, teremos melhor condição de aferir sobre a finitude do finito em Sartre.

II – A diferença e o seu resto: a trans-historicidade

Toda nossa análise buscou uma possibilidade de resposta ao problema da elucidação da finitude. Em sua redutibilidade, foi visto que Sartre em seus últimos escritos ao construir toda uma explicitação pautada em noções possibilitava essa elucidação na medida mesma em que ela indicava tanto o indivíduo quanto a temporalidade que o arrasta. Essa temporalidade como invólucro da singularização expressava em seu desdobramento uma diferença que associamos ao que Sartre aponta como a *coloração* do indivíduo, como seu gosto pessoal, sua subjetividade, e como estilo objetivo impresso na obra. Eles seriam os dois lados da mesma qualidade fundamental, uma vivida pelo próprio indivíduo, outra por aquilo que ele mesmo *toca* com sua subjetividade, sua obra produzida ou seu meio transformado. No fundo, toda análise da constituição e da personalização parecem nos proporcionar e elucidação dos modos de vida singulares, ou, para usar uma expressão de Frajolliet pensando a psicanálise existencial, uma “*tipologia dos modos de existência fundamentais*” (2005b, p. 5). Modos de vida porque associam uma maneira de viver toda uma época, mas que devem trazer na sua expressão as suas variantes singulares, sua diferença e transformação, seja como modo singular do indivíduo, seja como seu entorno social transformado por ele, o que pode ser expresso na fórmula crítica que aponta a insuficiência do marxismo, de que Valéry é um pequeno burguês, mas nem todo pequeno-burguês é Valéry (CRD I, p. 54). Assim, ao menos, todo esse *trabalho* sobre a finitude conflui e aprofunda toda necessidade de totalização ou situalização que Sartre propõe enquanto tarefa do filósofo.

Por um lado, em sentido sincrônico, no conjunto atual, a necessidade de totalização mostra que o método dialético da *Crítica* elabora, no fundo, uma forma de crítica do presente na medida em que procura desvelar o campo atual dos possíveis como limites históricos do homem na sua relação com o prático-inerte, isto é, a reflexão crítica alcançaria os sincronismos através do indivíduo presente (CRD I, p. 172) cujo limite constitui a dimensão real do humano. Por isso que se torna análogo perguntar quem é Gustave Flaubert à questão sobre o que se pode saber de um home *hoje*. Nesse sentido, a totalização traça o campo horizontal da existência ao mesmo tempo em que demarca que não há uma natureza humana, pois tal como a amizade no tempo de Sócrates não é a mesma hoje (CRD I, p. 173), a escolha que um indivíduo pode fazer de

si mesmo é diferente de época pra época, de lugar pra lugar, de família para família. São essas escalas que imprimem desde a escolha mais geral a mais singular a condição do humano, tanto sua condição geral quanto seus desvios singulares. No entanto, como realizar essa totalização sem se pautar naquilo que carrega em si essas duas condições?

Por outro lado, ela deve ascender ao sentido diacrônico desse campo, revelando suas ligações com o passado, restituindo assim, a profundidade do objeto histórico. Por isso que Flaubert, não sendo um homem atual como foi Genet para Sartre, era ainda capaz de expressar a profundidade do homem atual. Também por isso, não se trata de reavivar os clássicos, algo sempre repudiado por Sartre, sobretudo em *Que é a literatura?*, mas, como o fará na conferência sobre Kierkegaard, colocar a questão de em que medida Flaubert permanece *vivo* em *nosso* tempo, para além de toda maestria da atual cultura burguesa. Com isso ele permite não apenas apreender a totalização, mas as variações históricas e nelas a real situação, isto é, *que* homem *hoje* é possível, embora esse possível apareça sempre como passado superado, mas que faz parte da práxis presente como sua profundidade diacrônica (CRD I, p. 173). É nesse sentido que essa História passada, fechada em sua época, mas também pluralista (CRD II, p. 310), é totalizada pela necessidade de se situar o presente. Deste modo, tal como o empreendimento biográfico, a História também é uma “tarefa infinita” (CRD II, p. 309). Assim, da história fechada à historialização do presente aberto, o empreendimento biográfico conflui para a tarefa mesma do filósofo, com a ressalva de que, tratando de um ser ele mesmo finito, deve nos revelar algo próprio dessa finitude. Como se essa finitude não se consumasse em si própria no desaparecer da sua subjetividade ou na datação histórica, que passa a ser apenas um momento, o da vida entre o nascimento e a morte, mas que tivesse um refluxo no mundo, resguardando todo seu processo temporalizado. Assim, isso tanto conflui à tarefa do filósofo quanto nos revela algo que escapa a ela pelos limites impostos por seu objetivo, já que se trata para os *homens de hoje*, os vivos, saber de si mesmos, mas que ultrapassa a condição mesma do vivente e é, por isso, *trans-histórico*.

Isso conflui à tarefa do filósofo porque, e Sartre é enfático neste ponto, não se trata de uma reescrita da narrativa humana (CRD I, 173), mas sim “de fazer a experiência crítica dos vínculos de interioridade”. Esses vínculos que denotam a totalização em andamento sugere que os organismos práticos interiorizam *todo* o meio mas sempre na sua singularidade, já que o que totaliza e interioriza, ou seja, redesenha a situação, é um indivíduo numa situação *única*. Nesse sentido, esse *todo* que é marcado

pelas relações sincrônicas enquanto tangenciadas pela profundidade diacrônica, implica na sua encarnação, essa finitude mesma, tal dialética do indivíduo:

As relações entre a totalização individual e a totalização histórica, seja como sincronia, seja como diacrônica, são estabelecidas por condicionamentos e determinações de sentido, cujo fundo comum é a finitude. Há finitude de um período histórico tanto quanto de uma totalização individual, de maneira que esta pode incarnar a finitude daquela. Cada indivíduo se relaciona à totalização histórica como um significante-significado ou como um significado-significante, na medida em que eles fazem parte da época e que esta é presente em cada um (CASTRO, p. 13).

Sartre compreende que a totalização se opera por toda parte (CRD II, p. 26) onde ocorre uma *encarnação* como “forma singular da totalização” (CRD II, p. 36) dessas condições universais, que vai desde as estruturas mais gerais às mais específicas, como da violência às lutas, destas às formas de luta, às categorias, estilos, períodos, sociedades, localidade etc., por exemplo. Sendo único, o indivíduo só pode encarnar singularizando o todo e nesse caso, pela encarnação, toda totalização se faz individualizada (CRD II, p. 37) e subsume nesse processo *todas* as camadas significantes da Época (RIZK, 2011, p. 233). Sartre sempre permanece nesse âmbito geral e quando reclama a especificidade sempre acaba por destacar a *datação* (CRD II, p. 42). Ela não aparece como um elemento ontológico, mas justamente pragmático e concreto, como circunscrição temporal concreta da finitude, próprio da condição de práxis-processo da encarnação. No segundo tomo da *Crítica* Sartre usa o exemplo de uma luta de boxe, de como ela, na singularidade datada do acontecimento, implica toda encarnação da época: “Assim, a luta é um processo singular fundado sobre as singularidades dos boxeadores e que se produz como singularização dialética da violência fundamental pela encarnação contraditória e simultânea das diferentes formas que a sociedade presente impõe à ela” (CRD II, p. 57). Isso nos coloca na perspectiva de que a cultura não é apenas o conjunto presente, mas exige todo passado totalizado como condição de possibilidade *deste-acontecimento-aqui*, uma vez que esse acontecimento, mesmo implodindo uma novidade, alude a um condicionamento dialético daquilo que nem sempre é objeto de saber imediato, de forma que “o que sei deve ser condicionado dialeticamente pelo que ignoro” (CRD I, p. 170). Essa virtualidade requer que a encarnação seja sempre sobre o todo, ainda que não tematizada, e que o indivíduo seja definido justamente por essa pressão cultural que lhe escapa, pois “*minha* cultura não pode dar-se como o amontoado subjetivo “no *meu* espírito” de conhecimentos e

métodos” (CRD I, p. 171) ela deve ser dialeticamente condicionada pela cultura objetiva. Daí que não pode haver diferença total entre o homem e sua cultura, ainda que este a rejeite e a inove ou não visualize seu movimento total, pois mesmo essa revolução só seria o resultado exteriorizado daquilo que a princípio precisou passar por todo um processo de interiorização. Por isso, ainda que o indivíduo genial pareça transcender a sua época, ele a carrega como uma bandeira (CM, p. 506). Sua finitude não figura uma imanência fechada, mas simplesmente sua condição de escolha, cujo querer só pode corresponder a querer *esta* época (CM, p. 506). Nesse sentido Sartre aponta também para uma finitude da Época¹²⁹, pois os limites são colocados no campo total como condição atual cujo estatuto depende de toda resolução diacrônica. Se Sartre elege o indivíduo singular como medida para tanto é porque esses limites são revelados pelo processo de encarnação na medida em que “não pode haver nenhuma diferença ontológica ou lógica entre totalização e encarnação” (CRD II, p. 42). Portanto, esse *tudo* na medida em que é encarnado proporciona a associação entre cultura e indivíduo pois “a encarnação é precisamente isto: o universal concreto se produzindo sem cessar como a animação e a temporalização da contingência individual¹³⁰” (CRD II, p. 50).

A análise sobre a relação entre indivíduo e Época foi esboçada por Sartre no terceiro e quarto tomos de *O idiota da família*. O método progressivo-regressivo possibilitou a compreensão da vida e da obra de Flaubert e o *modo* como Flaubert vivia sua época. Desde *Questões de método* Sartre rejeita todo objetivismo *a priori* buscando não apenas classificar Flaubert de pequeno burguês mas apontar a necessidade em conhecer suas *razões* (CRD I, p. 55). As determinações concretas que apontam para a

¹²⁹ A História é infinita por sua condição de totalidade destotalizada, mas alude a uma circunscrição própria e datada, que é o limite interiorizado pelo indivíduo e, portanto, finita, mas aprofundada na medida em que o objeto e o indivíduo ultrapassam o instante presente. Assim “a totalização de envolvimento, na medida em que ela é implicada e visada por todas as totalizações parciais, é a práxis ela mesma, na medida em que ela engendra a corporeidade que a sustenta e a desvia e na medida em que ela tenta a todo momento dissolver na imanência sua própria exterioridade” (CRD II, p. 242).

¹³⁰ Simont (2005, p. 23) explicita bem essa dialética finita do universal singular: “Inversamente, como finitude fundada sobre a finitude dos agentes históricos, ela [a dialética] possui, como temporalização mais vasta que a deles, uma singularidade a influir sobre eles, aliená-los, liberá-los ou sugerir-lhes um destino. Uma vez que um indivíduo exprime sua época de maneira exemplarmente significativa (como Flaubert), isso significa que a temporalização individual e a da época têm uma mesma curva. Porém, não há razão para que essas temporalizações se desenrolem ao mesmo tempo, nem no mesmo ritmo. Flaubert foi, em razão da sua neurose subjetiva, oráculo de uma neurose objetiva, tornada, anos mais tarde, o *pathos* da época. Quando esse *pathos* e essa época desaparecem na sua singularidade (com o advento da Segunda República), ele lhes sobreviverá, e se sobreviverá, imbecil, continuando a trajetória de uma temporalização desde já inútil e sem respondente. Essas acelerações, esses retardos, essas não-coincidências são aquilo que faz a vida da dialética e, ao mesmo tempo, o que a impede de se constituir em instância integradora das individualidades, pois ela não é outra coisa que a inclinação de suas acelerações e de seus retardamentos.”

categoria “fazer parte da burguesia” cujo pertencimento é alocado pelo fato de ter *nascido nela* (CRD I, p. 55) exigem os modos próprios como Gustave não apenas fez o aprendizado de sua classe, mas a maneira singular tanto de encarnação como de exteriorização, pois “o indivíduo totaliza pela própria **maneira** como os vive” (CRD I, p. 171, **negrito meu**). Sendo pertencente a *tal* família, sua estrutura particular foi especificada pelos padrões gerais da família burguesa, construída pelo movimento geral da História (CRD I, p. 58) na opacidade de uma criança singular, levando a Sartre o objetivo maior de explicitar a correlação entre a neurose subjetiva de Flaubert e a neurose objetiva da época, pois “Flaubert não faz mais do que exprimir o seu tempo, e o sucesso de uma obra neurótica só pode ser explicado pela neurose do próprio tempo” (BORNHEIM, 1998, p. 97).

Do indivíduo à família, desta para a sua classe, e assim à época, Sartre teria tentado desvelar o espírito próprio da época. Não no sentido ontológico ou metafísico, pois como coloca Rizk (2011, p. 232) “não há uma neurose *objetiva* no sentido de uma totalidade que é distinta dos indivíduos”. Tal objetividade revela justamente essa conjuntura totalizante na qual as individualidades se fazem, cada uma e à sua maneira, tais quais os universais¹³¹, isto é, como “o impossível que eles tem a assumir” (RIZK, 2011, p. 232). No caso da empreitada sobre Flaubert, da relação do escritor pós-romântico ao seu público no século XIX essa objetividade é alcançada pelo fato de ser uma conjuntura histórica já determinada, fechada na datação do passado. Claro que o valor dela manifesta todo o reflexo do passado cultural na conjuntura presente, mas, como já colocamos, permanece insuficiente a determinação do espírito objetivo na sua atualidade pela abertura mesma do presente, fazendo com que a totalização seja sempre provisória, mas cuja finalidade nem por isso deixa de ser relevante, pois se trata, como colocamos, da determinação do campo dos possíveis como horizonte do homem¹³².

Tal limite das sínteses diacrônicas é pensado por Sartre através do fenômeno da eclosão das mortes e nascimentos, isto é, pelas *gerações*, este descontínuo no contínuo

¹³¹ Como demonstramos na primeira parte, todo objeto é fato social e por isso mesmo denota uma condição universal vivida por todos na conjuntura. Por isso, o universal mesmo é uma “categoria do ser-no-meio-do-mundo” (CM, p. 75) Justamente pela condição de conquista de “terrenos novos de existência” que o que ele conquista cai para trás de si como seu passado histórico pela condição universalizante da matéria, isto é, seus aspectos de exterioridade, repetição e inércia (CM, p. 76).

¹³² Para completar: “Em outras palavras, o indivíduo é envolvente e envolvido, a história é envolvida e envolvente, sem que se possa decidir sobre a orientação dessa relação. Retomar as duas dimensões num só movimento é dizer o seguinte: não há situação senão para uma liberdade totalizante, que dela se arranca, mas não há totalização a não ser de uma situação multidimensional, fibrosa (retomando um termo de Sartre), com suas inércias, seus pesadumes, sua sedimentação de escolhas passadas, que curva, cola e desvia a liberdade, tanto quanto a suscita.” (Simont, 2005, p. 20).

(CRD II, p. 104), de modo que a “luta das gerações” (CRD II, p. 323), tal como ele apontava com relação ao estudo da infância, como fator de descobrimento do homem inteiro, nos proporciona a o horizonte dos limites diacrônicos. Por isso que as gerações são compreendidas e definidas sobretudo “por seu trabalho de abertura. Nesse caso, seus limites temporais são variáveis e fixados *a posteriori* pela empresa” (CM, p. 142). Isso ratifica o apontamento da infância e da família como lugar privilegiado de análise sobre todo o processo histórico. Também nos mostra que são as relações entre os indivíduos que figuram o espírito objetivo, e “é somente porque estas expressões são colapsadas umas com relação as outras que elas refletem a época. Inversamente, a época se deixa pressentir através do envolvimento recíproco das totalizações singulares” (RIZK, 2011, p. 232). Por certo, para o projeto de Sartre a determinação do espírito objetivo atende à necessidade de passagem do abstrato para o concreto, cuja mediação das relações dos indivíduos e de seu meio alude a “unidade das ligações dialéticas, unificação como movimento da práxis individual, a pluralidade, a organização da pluralidade e a pluralidade das organizações” (CRD I, p. 195).

Isso porque Sartre ratifica sempre a finitude de cada empresa, cada experiência e cada coletivo (CM, p. 437), cuja invenção é sempre radicada em “circunstâncias singulares”, donde se segue a finitude tanto da Época e a demarcação do espírito objetivo. Ora, sobre a relação real entre a objetividade da época de Flaubert e a sua vivência, seu *modo* singular de vivê-la, Rizk (2011, p. 243) afirma que se trata “da mesma finitude, que se temporaliza segundo ritmos diferentes”. Essa arritmia que denota ao mesmo tempo uma idiorritmia se opera porque tanto a empresa subjetiva quanto a objetiva são invenções de “circunstâncias singulares”, seja a história na sua objetividade com a invenção singular do cristianismo, do marxismo, etc. (CM, p. 437), seja as empresas individuais nos seus acontecimentos, como a crise de Flaubert. Nesse sentido, como síntese desses processos finitos na envoltura dialética, como aponta Rizk (2011, p. 243) “o famoso “quem perde ganha”, próprio à escolha do imaginário, permitiu à Flaubert de viver o fracasso programando sua vida de artista como um atalho profético de toda sua época¹³³” (RIZK, 2011, p. 243). Em todo caso, Flaubert é um

¹³³ A respeito disso, basta-nos a síntese de Castro (p. 13): “O mal-estar de 1848 produziu uma visão pessimista da história, uma renúncia à ação política e uma hibernação dos escritores. Esse pessimismo histórico é o fruto de uma época. Em certos períodos, a dimensão histórica é ignorada; ou ela existe, mas sob a forma de uma determinação divina; ou, ainda, ela é vivida com otimismo. Em Flaubert, particularmente na *Madame Bovary*, a ideia implícita de um tempo engolido pela eternidade, de uma atemporalidade da natureza humana, revela o espírito objetivo da época. Mas, justamente, retirando-se

indivíduo *de* sua época, e se faz todo esse prelúdio da neurose objetiva é por sua condição mesma de indivíduo na singularidade com quem viveu desde a infância até a revolução personalizante. Esse fundo comum e finito da facticidade histórica aponta a invenção singular e finita da transcendência, fazendo dessas duas instâncias, ou o universal singular, o mesmo efeito da liberdade e da História.

Tudo se passa como se a época produzisse a neurose subjetiva, não como a simples determinação de uma totalidade já feita, mas como o meio de se totalizar se colocando na história de uma vida [...] A neurose objetiva é a neurose subjetiva, como um ultrapassamento, por sua vez, ultrapassado pela pluralidade irreduzível dos ultrapassamentos singulares (RIZK, 2011, p. 232 e 233).

Com isso, a determinação da neurose objetiva dá uma imagem da época. Pelo seu caráter dialético que implica *uma* verdade devinda e *uma* totalização a filosofia de Sartre parece, pelo horizonte limite do reino da liberdade, sobrepor essa totalização histórica ao indivíduo, mas não seria uma sobreposição absoluta mas a real condição de liberdade desses mesmos indivíduos. Certamente Sartre tinha essa ambição justamente por a liberdade não ser uma condição absoluta e por ser o horizonte limite, em termos mesmo ontológico e não só ôntico, do próprio homem, o que faz com que a marcha da história não possa ter outro fim senão essa liberdade, ainda que, como ele mesmo apontou, naquele momento não se tivesse figura alguma que correspondesse a um pensamento adequado e uma imagem concreta desse mesmo reino¹³⁴. Todavia, Sartre jamais renega o postulado dos acontecimentos concretos dos indivíduos como fonte da História, ainda que veja na ação do grupo uma condição de movimento maior. São esses ritmos diferentes que denotam o ritmo maior dos universais e a sua unidade histórica, fazendo da História o pulular de *microtemporalizações*:

asprecauções e os véus, a obra flaubertiana revela sua própria neurose como um processo temporal. A arte-fracasso e o “quem perde ganha” conjugam um mesmo processo.”

¹³⁴ Santos (2014, p. 272) nos mostra como Sartre não deixa de assumir esse horizonte, mesmo que ele necessitasse cada vez mais uma radicalização concreta para sua realização: “Assim também se explica porque, após a *Crítica*, confrontando ao desafio de pensar uma saída positiva para nosso drama histórico, Sartre radicalize cada vez mais sua posição. A ponto de, em nosso entendimento, flertar com uma nova espécie de radicalismo anarquizante (expresso, por exemplo, na difusa proposição de “revolta contra toda ordem”). Também se elucida a posição de que Sartre, nos anos de 1970, teria se reencontrado com sua antiga doutrina da liberdade radical, crendo, finalmente, poder desenvolver uma política libertária a partir dela, isto é, uma política que coloque o Homem como valor supremo a ser perseguido (portanto, como uma empresa de ordem moral). A nosso ver, a radicalização discursiva caminha de mãos dadas com a própria impossibilidade de Sartre em pensar alternativas no plano político (trata-se, afinal, de problemas sociais a serem resolvidos), que pudessem desvencilhá-lo das armadilhas criadas por seus próprios pressupostos filosóficos, a saber, a liberdade absoluta do sujeito e a consequente experiência da alteridade como alienação enquanto dados incontornáveis da nossa *condition humaine*.”.

As universalidade singulares são fundadas sobre as mesmas significações gerais, no sentido de condições práticas, sociais, culturais, que afetam um conjunto prático. Estas significações são, contudo, vividas em uma pluralidade de *microtemporalizações*. Isso quer dizer que estas microtemporalizações, próprias das existências singulares, se modificam, se opõe e se complementam (RIZK, 2011, p. 233).

Ora, são nesses ritmos variados que são ditadas as continuidades e descontinuidades da história. Seja pela personalização seja pela dissolução nos modos de vida impessoais, eles ora modificam a materialidade, ora contribuem para a sua perpetuação, sem, no entanto, em momento algum conseguir desfazer o nexo descontínuo dos “ultrapassamentos singulares, dispersados e desviados em uma multiplicidade de sequências finitas” (RIZK, p. 243). Na medida em que, seguindo a linha de Rizk, não há nem sujeito permanente nem totalidade acabada, mas “o conjunto explosivo das totalizações singulares” (RIZK, 2011, p. 243) certamente a personalização é um fator determinante para o processo da história, ainda que ela não seja o desfecho completo do indivíduo. Isso porque, como procuramos demonstrar, ela figura um modo *singular* de assumir a alienação, portanto, sua época.

Todavia, já apontamos que há o fato da existência finita do indivíduo e sua singularização como determinação de sua diferença e esta como singularização e aprofundamento do processo de finição. Ora, se a finitude é o processo mesmo de personalização na medida em que *modula* toda a forma de vida do indivíduo, certamente essas microtemporalizações podem sucumbir à homogeneização do campo prático que finda por dissimular esses ritmos variados sob a insígnia de um mesmo. Daí que se justifique toda a preocupação da alienação e da autenticidade por Sartre em sua filosofia. Se trata, por certo, não de uma anulação da individualidade, o que é impossível, mas na estagnação do processo de personalização pela pressão do Outro denotando ao para-si uma existência impessoal.

Essa possibilidade Sartre já o aponta em *O ser e o nada*, seja pelo *espírito de seriedade*, seja pela existência em série na experiência do *nós*. Como ainda não entra ali em cena no seu pensamento o processo de personalização essa experiência acaba pertencendo a ordem psicológica (EN, p. 465), embora defina a mesma como uma forma de “vivência indiferenciada” (EN, p. 464), cujo estatuto aponta para uma *perda* da “nossa individualidade real” e não tão somente como signo de personalidade, mas sua assunção como “transcendência indiferenciada” que, numa linguagem interpretativa

como a nossa, resulta na dissolução da dimensão de finitude, isto é, da pessoa. Na *Crítica* quando estuda os processos materiais e a vida dos coletivos Sartre retoma a mesma medida. Conduzido na vida cotidiana pela matéria trabalhada, a vida singular se perde na ordem imposta pelo entorno, cuja serialização implica a assunção de um lugar vazio, uma função sem pessoa, um gesto sem ação, que transforma a própria práxis em *antipraxis* ou melhor, em *práxis sem autor* (CRD I, p. 122 e 276) cujo sentido oculto é a contrafinalidade. Não se trata, por certo, como aponta Sartre, de uma *reificação* do homem, como uma metamorfose, mas simplesmente do assentamento de forma rígida na imposição da matéria a uma forma de vida que não condiz com sua personalização e para a qual a sua condição e necessidade de viver insinua “uma espécie de rigidez mecânica que submete os resultados de seu ato às leis estranhas da adição totalizadora” (CRD I, p. 286). Isso faz com que o próprio indivíduo não apenas interiorize o outro, mas seja tomado ele mesmo na indiferença do *Outro* (CRD I, p. 282). O grande Outro como repetição indiferenciada se torna, assim, o apanágio da alienação. Nesse sentido que ao mesmo tempo em que une a matéria é também fator de separação mesmo na imposição de um destino comum (CRD I, p. 289). Por isso que o que implica acima de tudo não é uma alienação, uma perda da singularidade total, mas a impossibilidade de ação singular: “não é que a matéria absorva as ações humanas e as coisifique ou as reifique: primeiramente, ela as unifica, e elas as unifica da maneira pela qual a matéria pode unificar, isto é, desindividualizando-as, dessingularizando-as, portanto, massificando-as” (FISCHBACH. In. BAROT, 2011, p. 305, apud SANTOS, p. 177). Em *O idiota da família* Sartre reitera como essa massificação apaga a singularidade e a infância dos indivíduos, alocando o homem “no cruzamento do individual com a universalidade, destituindo-os de sua singularidade (IF I, p. 54). Assim, a pessoa se faz por seu processo de existência, mas sua *persona* pode assumir para si a total imagem do Outro, cuja variação mínima e a contingência darão a ela o status de pessoa *comum*. Assim, a serialidade se torna realmente um fator de dessingularização, uma contrafinalidade, mas cuja raiz é tão somente a má-fé. Não obstante, ela não pode mais apresentar a força e a impossibilidade de singularização que o binômio liberdade e alienação antes denotavam.

Sartre mesmo na *Crítica* reconhece que “o mundo não é *somente* essa inumanidade” (CRD I, p. 294), e sendo a práxis humana a “instrumentalização da realidade material” (CRD I, p. 271) é ela que implica a “condição material da história” porque sem essa inércia seria quase impossível registrar e conservar como “memória

inerte” todas as formas de trabalho anterior (CRD I, p. 235). Por isso que para Sartre não há uma forma de “matéria selvagem” pelo fato de que o homem é objetivação de si pela matéria, de modo que ele “vive em um universo onde o futuro é uma coisa, onde a ideia é um objeto, onde as violências da matéria se fazem ‘parteiras da História’” (CRD I, p. 291). Nesse sentido, a materialidade serial aponta para um momento negativo da dialética da História, mas não para a impossibilidade da dialética. Pelo contrário, a imagem própria do homem, ainda que nunca definitiva, é dada por esse movimento. Daí que a alienação só existe “*se o homem é, antes de tudo, ação*; é a liberdade que fundamenta a servidão, é o vínculo direto de interioridade com o tipo original das relações humanas que fundamenta a relação humana de exterioridade” (CRD I, p. 291). Ora, Sartre é sempre enfático acerca da existência em série como algo que impossibilita a subjetividade, como se na vida serial a singularidade fosse dissolvida. No entanto, podemos dizer que ali a intensificação reforça o seu argumento, mas não resulta numa impossibilidade de quebra, ainda que lateral, da conjuntura serial. São os acasos, as modificações singulares, mesmo as repetições que se intensificam que, em algum momento, fazem com que essa série seja abalada ou que algo diferente ali aconteça, sobrepondo-se à banalidade da ação cotidiana. Sem isso as séries tanto seriam impossíveis de serem constituídas, já que tiveram um início, como impossíveis de serem abaladas. Claro que elas explicitam toda a alienação e dissolução de singularidade que uma época pode apresentar, mas figuram também as condições mesmas de possibilidade, isto é, a partir do que o indivíduo de fato *se faz*. Tudo se passa como se a serialidade desfizesse a atenção à individualidade e conduzisse a ação a dissolver-se na ordem material pela qual ela se sobrefaz. Daí o caráter de solidão que ela designa e nela a impossibilidade de se ascender de imediato à liberdade grupal pela intensificação do conflito intersubjetivo.

A singularidade pode ser excedente à série, mas sem a singularidade a série só poderia ser abalada *de fora* por outra organização serial. De fato é o que pensa Sartre como função do grupo, mas a organização do grupo não pode ser senão pelas reações singulares vividas na imanência da série como motivo de transcendê-la, e que acontecem antes mesmo do surgimento do grupo, do contrário, o grupo seria sempre uma organização exterior (o que não impede em absoluto que não o seja) a implodir mudanças num objeto que lhe é alheio, alterando em nada a mudança serial, na medida em que substitui uma instituição por outra. Além do mais, ela esquece a temporalização do indivíduo que, longe de ser um processo criador constante, exige todo o

prolongamento da vida, o que leva-nos a inferir que a atividade criadora não se exerce numa potência divina tal qual a liberdade do deus cartesiano que cria continuamente, e por isso a partir do nada, mas que subsume uma negatividade ante toda uma constituição que molda essa mesma negatividade. E não sendo uma criação *ex nihilo* ocasiona que não seja só pela inércia do prático-inerte que o homem absorva e viva conforme suas denotações máximas, quais sejam, a repetição, a inércia, e a exterioridade, reproduzindo essas estruturas em sua vida como contrafinalidades, mas pelo tempo que leva a uma ação em sua vida e o que é preciso para engendrar-la. Isso ratifica a variação dos percursos individuais levando-nos a assentir a serialidade como uma estrutura que jamais é absolutamente determinante, ainda que alguma situação em particular possa ser *altamente* determinante. Até porque os indivíduos não *vivem* de fato cada acontecimento da mesma forma, sobretudo no decorrer de cada vida. Assim,

Cada vida individual vive e produz através da sua própria finitude a originalidade singular de sua própria totalização, tal que esta é afetada desde a infância por uma configuração, que lhe é própria, da relação à morte. Seus próprios limites, subjetivamente interiorizados, a tornam incomensurável às outras vidas: as mudanças temporais entre as encarnações particulares manifestam o processo de temporalização geral de uma época, através da multiplicidade de percursos individuais (RIZK, 2011, p.243).

Não queremos com isso destituir o lugar da analítica sobre a estrutura da serialidade e o papel mesmo que Sartre atribuiu a ela, mas apenas enfatizar seu aspecto ante o percurso histórico das microtemporalizações e o papel ativo do homem ante ela. Se ela representa um perigo, e isso é certo, nada implica que o homem não as transcenda. Além do mais, sendo o homem mediado pela matéria, não há possibilidade de *momentos impessoais* como lacunas reais sob seu ser posto que seu ser *é* fazer e um fazer constante que implica sua personalização. O que ocorre é unicamente um abafamento dela pela intensificação do campo prático. Ademais, como já apontamos, ela se faz no seu desdobramento, ainda que se manifeste sobretudo em alguns momentos mais fulgurantes. Sartre bem cedo reconheceu essa condição. Em seu artigo sobre a liberdade cartesiana atesta desde início a unidade da liberdade, mas que mesmo nessa unidade, ela “se manifesta diversamente segundo as circunstâncias” (LC, p. 285), e ainda coloca a provocação de qual situação privilegiada os próprios filósofos fizeram a experiência de sua liberdade. Se a situação privilegiada é condizente à sua Época e à sua personalidade, Descartes, ao pensar uma dupla experiência da liberdade, do entendimento e da vontade, como Sartre elogia, teria lançado as bases da democracia

moderna (LC, p. 300) na medida mesma em que transcende sua condição, ainda que afogado no autoritarismo dela.

Ora, essa experiência privilegiada deveria assinalar seja essa fulguração seja esse desdobrar da vida do indivíduo na sua totalidade e nelas todo o ultrapassamento que eles fazem da forma comum do campo prático. Se “o intuito de Sartre é mostrar a negatividade como *produtora* (MOUTINHO, 2003, p. 115), e se tal negatividade não se constitui senão por sua forma singular, todo projeto de liberdade é projeto de transformação, ainda que mínima, do *mesmo* mundo. Por isso que o foco das análises que Sartre empreende não é explicitando o campo prático, mas seus ultrapassamentos singulares. Não que ele negue as significações abstratas e as atitudes impessoais, mas o que justamente as coloca em movimento são as atitudes que poderíamos chamar de “pessoais” porque elas são condizentes ao projeto singular, e a “vivificação” desse campo prático e inerte só ocorre pela *maneira* como ele se projeta através delas (CRD I, p. 105). O indivíduo *vive* e sua vida é a medida de ultrapassamento e modificação social. Assim, o universal singular deve apontar a diferença sobre o universal, sua *medida* de mudança. É por essa perspectiva que o método heurístico deve levar em conta justamente esse “diferencial” (CRD I, p. 107). Esse diferencial que deverá depois revelar o espírito próprio da época sob os signos das suas variações e sucumbimento, sendo o ponto de medida da história, de modo que “nada pode ser descoberto se, antes de tudo, não chegarmos tão longe quanto nos for possível na singularidade histórica do objeto” (CRD I, p. 107).

Ao reclamar a singularidade do objeto, e isso pensado nos termos do universal singular, é que essa finitude, essa diferença, embora englobe a medida da subjetividade, a ultrapassa por sua condição histórica, isto é, de viver *o* universal. Nesse sentido, se ela é medida pela modificação do campo prático pelo modo como ela é vivida, e essa mudança que se direciona àquilo que é contrário a ela, isto é, à exterioridade, à inércia e à repetição, deve-se aferir que essa mudança mesma subsume essas condições, assumindo como objeto histórico, doravante, essas características e não somente aludindo a subjetividade que a engendra. Nesse sentido, podemos dizer que o processo de exteriorização da interioridade se resume em dar à aquilo que é vivido e subjetivo os caracteres da existência mundana, *selando* a subjetividade no mundo e, por isso mesmo, dando ao mundo uma condição de ultrapassamento também subjetivo e interior. Haveria aí uma transposição do gosto para o estilo na objetividade, uma vez que para Sartre, em último caso, “é o projeto pessoal que delimita a instrumentalidade do mundo”

(POULETTE, p. 200). Há, assim, pela passagem da interiorização à exteriorização, no seu refluxo, uma assimilação pelo mundo daquilo que era somente subjetividade. Daí que o indivíduo seja, no fundo, mediação entre o singular e o universal. E a história ao mesmo tempo em que o dilui como *mais um* resguarda tal subjetividade pela intensidade mesma da modificação do já dado ou da produção do novo:

Em uma palavra, a individualidade não é certamente a negação da particularidade animal rumo ao universal, mas o ultrapassamento do universal rumo à invenção pessoal. A individualidade é o para-além perpétuo do universal, é o **uso singular de ferramentas universais para um fim singular** (CM, p. 76, negrito meu).

Assim, posto numa condição universalizante, o indivíduo se torna princípio singular e fim singular, não podendo *realizar* esse universal senão de acordo com seu próprio ser, sua singularidade. A vivência se torna imperiosa porque toda essa passagem do universal que se singulariza implica que essa passagem seja a própria vivência e não somente uma clivagem reflexiva. Não se trata somente de *conhecer*, tematizar, embora seja o intuito próprio da psicanálise existencial, se trata, antes, como Sartre coloca na *Crítica*, de *trabalhar-se* (CRD, p. 25), criar-se a si e ao mundo.

Por certo, a ideia de criação aparece sempre de maneira lateral em Sartre. Em *O ser e o nada* se trata muito mais de pensar o homem como *realização* de ser e fracasso deste processo e nele a tentativa de *ter* ou se apropriar do mundo. Já na *Crítica* de pensar o trabalho sobre a matéria. Mesmo quando reflete sobre a obra literária e de como ela é criada pela subjetividade do autor, Sartre não tematiza ali a ideia de criação, ou o que significa a criação enquanto processo que leva ao surgimento do novo pelo processo de subjetivação ou projeto de ser. Assim, de um conceito que é onipresente na moral ontológica de 47-48 (FRAJOLIET, 2005b, p. 9) não há maiores ressonâncias nas demais obras, sobretudo nas biografias tal qual elas apontam para uma criação da personalidade do indivíduo ou simplesmente como *finição* e determinação do ser enquanto liberdade singular, ou *esta liberdade-aqui*. Por isso que mesmo a posição do *Cahiers* aparece “flutuando” (FRAJOLIET, 2005b, p. 10) entre a ontologia e a nova afirmação da liberdade criadora do homem. Certamente por menores que sejam as ressonâncias nas obras e mesmo que elas modifiquem tal noção na medida em que apontam uma associação a criação do mundo, de si e da personalidade (CM, p. 129), as reflexões mais estendidas ainda se encontram ali e vão ser pressupostas nas obras posteriores.

Mesmo não sendo uma discussão central, são vários os momentos que Sartre pensa a ideia de criação, discutindo ali suas bases ontológicas, mas sobretudo como o resultado que a reflexão pura deveria trazer ao homem quanto à sua ação no mundo, onde essa mesma ação aparece como um intermediário sobre a criação de si (CM, p. 129). Não que o papel criador seja destituído, porque isso seria destituir o homem da sua liberdade, trata-se justamente de reanimar tal potencialidade latente. Dai que era tarefa da reflexão pura “desvelar a criação sob as atividades de apropriação e identificação” (CM, p. 530), restituindo à ação humana na sua compreensão como criadora. Ora, se a alienação se resume, em linhas gerais, nessa intensificação do outro, trata-se nela de que a ação seja mera rarefação no mundo e a personalização não penetre o suficiente no mundo para que se direcionando a ele, ela reflita na sua mediação sua personalização, como se o mundo não fosse atingindo o suficiente por essa subjetividade para que ela de fato se produzisse, como todas as dificuldades que Flaubert passou para produzir sua obras no percurso inerte de sua vida. E o que as análises ontológicas sobre a criação ali revelam é que justamente o ser não é pura criação dada, mas um ser que é sua própria criação, que, na perspectiva singularizante, trata-se de seu *máximo de ser* (CM, p. 529). E é por pensar em termos ontológicos, pela possibilidade que um ser para se criar tem que se tirar não do nada, mas da contingência, que a insígnia do fundamento ali ainda é a forma como a criação é tematizada. Pensando que é preciso ser para se criar (CM, p. 535), Sartre parte unicamente da necessidade de ser e não do prolongamento concreto dessa criação, isto é, na concomitância ao seu aspecto ôntico (CM, p. 533), que ele mesmo exigiria nas suas análises posteriores. Ora, estabelecendo essa finitude e mesmo afirmando a unidade ontológico-ôntico, Sartre acaba ali apenas compreendendo esse aspecto geral da criação, a do ser para se fundamentar, ou seja, partindo não do nada ou do concreto, mas da sua contingência, “motivação profunda de todas as criações” (CM, p. 536). Resulta disso que o para-si ali ainda aparece como *mediador* entre o Ser (essência, perfeição, bem, possível) e o ser (o existente), “o existente que é sua própria criação é submetido ao Ser ao mesmo tempo onde ele se tira do Nada” (CM, p. 533), não no sentido de se criar *ex nihilo* mas de expressar essa própria criação como descrição mítica do desvelamento (CM, p. 542) pois “a *causa sui* exprime unicamente o projeto que o homem tem de ser seu próprio fundamento”. Mas uma vez que associamos a *causa sui* à

*causa mundi*¹³⁵ essa hipótese apenas expressa a forma como na *causa mundi* o para si se faz a si mesmo, de modo que “criação significa começo primeiro e produção intencional” (CM, p. 134). Sob essa condição de produção Sartre não nega que haja uma concordância ali no *Cahiers* com a criação do Eu, pois é justamente no seu Ego que o homem se concentra ao criar imprimindo seu Eu nas coisas e no mundo para poder dizer que os produziu, mas Sartre pensa ali ainda que a criação assim conduzida dimensiona a uma perda na sua característica de novidade (CM, p. 536) porque o ego aparece como uma reificação estática e não como subsumido à personalização: “Criando, o homem *se* cria. Mas isso não significa que ele imprime na dimensão do Em-si um Eu já existente; muito ao contrário, é do que ele cria que ele apreende o que é” (CM, p. 543).

Seguindo a mesma linha, como resultado da reflexão pura, a criação superaria tanto a vida moral, comandada pelo espírito de seriedade (CM, p. 526), quanto a vida do trabalho, pois uma vez que o homem se move no mundo como aquilo que a princípio é o *já criado* (CM, p. 530) a ação seja moral seja produtiva tende a guiar-se pela repetição do já existente e, nesse caso, produzir é re-produzir. Tal é a ressonância do *mundo do trabalho*, que faz do trabalhador um sujeito, para usar as expressões do *Cahiers*, um *inecessencial*, isto é, uma função sem sujeito cuja finalidade é a reprodução indefinida; Assim, “a *realidade* do trabalho implica a irrealidade do trabalhador; a realidade da *produção* implica a não-realidade do produtor” (CM, p. 525). Ele se apreende apenas como um *contribuinte* que *mantem* a forma dinâmica já existente cuja produção passa a ser mecânica (CM, p. 525), tal qual o modo de vida serial, e uma vez que “o trabalhador não reencontra jamais sua parte de criação sob o objeto produzido” (CM, p. 525) sua ação como resultado da sua vida e produção da mesma só pode cair na massificação, na des-individuação pelo mundo. Em tal mundo certamente a criação não possui valor e o trabalho repartido implica a impossibilidade da criação. Daí que Sartre acabe reservando essa possibilidade de criação à apenas algumas atividades como a engenharia e a arte, sendo as demais apenas secundárias (CM, p. 552). Quanto ao engenheiro Sartre explora minimamente em sua obra e sua ênfase aos escritores reservará aos artistas um papel maior à criação. Nelas o que prevalecerá é sempre o momento negativo como criador e sua associação à imaginação como forma e momento de recuperação da

¹³⁵ A associação entre *causa mundi* e *causa sui* se deve a circularidade da criação: “O para-si não pode ser seu próprio fundamento senão no projeto de criar o Mundo e não pode conceber de criar o Mundo senão para fundar a si mesmo na dimensão do ser-em-si” (CM, p. 542).

subjetividade¹³⁶, condição já apontada no *Cahiers* (CM, p. 565). Com isso, Sartre continuaria a seguir a linha de *O imaginário* e de *O ser e o nada* de que “o propósito da arte é apresentar o mundo como nós o vemos como produto de uma liberdade” (CM, p. 568).

Seja como for, não é a função que implica a criação, sendo, então, apenas *uma* das expressões da pessoa como um todo, em todo seu desdobramento. Daí que não só não se trata de nenhum *talento* (CM, p. 134), mas do resultado objetivado, daquilo que não é apenas recuperação subjetiva, mas se apresenta como *novo*. E dizemos que se apresenta porque a novidade não é algo vivido subjetivamente, mas exige, para se dar como diferença, o assentimento do outro¹³⁷: “A criação implica necessariamente a objetivação e a objetivação só pode ser feita pelo outro; senão o sentido seria, *para quem cria*, tintura superficial de um mundo irremediavelmente estranho. Nos criamos a nós mesmos se doando ao outro” (CM, p. 136). Isso porque, dada a dimensão negativa e ontológica da consciência, como ser que é outro que não o mundo, na sua diferença, se apreende como *não sendo o resto do mundo*, e faz isso se fazendo *Outro* como ser criado (CM, p. 158). Isso significa que a criação não é uma *real* criação, mas apenas a impressão do sentido do ser como impressão mesma da personalidade, cujo gosto e estilo se imprime na matéria como *significação e maneira* de ser (CM, p. 543) pela novidade que a expressa (CM, p. 549). Sartre associa, assim, o próprio fenômeno com a vivência, pois o que se manifesta e o que é desvelado no processo de exteriorização é toda uma interioridade singularizada, *qualificada*:

O novo, na medida em que é novo, parece escapar ao intelecto: aceita-se a *qualidade* nova como uma aparição bruta ou, melhor ainda, supõe-se que sua irredutibilidade é provisória e que, mais tarde, a análise há de descobrir nela elementos antigos. Mas precisamente o novo vem ao mundo pelo homem: é sua *práxis* (no próprio nível da percepção: cores, odores) que, pela

¹³⁶ Talvez porque essa atividade exija uma condição maior de irrealização do real, portanto, de imaginação, levando o indivíduo a uma ação criadora por si: “Assim, o artista de uma parte é o homem que escolheu criar realmente objetos imaginários, mas é também, e sobretudo, (se tomamos o ponto de vista ontológico) o homem que escolheu criar imaginariamente o mundo real; é aquele cuja percepção é já irrealmente criação” (CM, p. 570). A imaginação aqui tem um papel preponderante na reordenação da percepção: “o artista, sendo negatividade, faz surgir uma ‘lacuna’ na percepção” (CM, p. 569). Nesse momento, o real se torna dependente do imaginário e arte se eleva às demais atividades humanas.

¹³⁷ A relação entre verdade e assentimento é bem exposta por Boëchat (p. 299): “o processo de verificação de uma verdade não se dá, portanto, unicamente pela ação daquele que a sustenta. É com o outro e através do outro que sua recuperação se complementa. Seu desvelamento implica a relação da consciência com uma multiplicidade de existentes. Assim sendo, por um lado, a recuperação e a transformação de uma verdade devinda em uma verdade deveniente implica simultaneamente o reconhecimento pela consciência do aspecto comunicativo de uma verdade e a implicação do reconhecimento mútuo de uma pluralidade de liberdades. Além disso, essas liberdades, ao mesmo tempo em que se temporalizam, perpetuam também o incessante renascimento da verdade.”

reorganização parcial ou total do campo prático, produz a nova ferramenta na unidade nova de sua aparência e de sua função (CRD I, p. 175).

E se o mundo é o resultado de uma tensão que alude sobretudo uma ausência de fundamento cujo sentido é a exterioridade de indiferença, ou contingência, Sartre faz da própria emanção desse novo a condição para que o mundo mesmo não desvaneça na exterioridade de indiferença, isto é, “é preciso que o mundo inteiro seja fundado” (CM, p. 550). Se Sartre associa mundo ao humano no sentido de dizer que só há *mundo* humano, é a categoria do novo que permitirá tal associação (BORNHEIM, 1983, p. 229). Mas isso revela também, pela novidade, esta que é assentida pela existência do outro na medida em que implica uma negatividade como não sendo como os demais, que esse mundo mesmo é múltiplo, mas uma multiplicidade que exige um pululamento de diferenças, se singularidades. E é justamente porque se *reconhece* como diferença que essas singularidades escapam à hipótese de uma pluralidade de imanências isoladas e sem comunicação. Daí que o recurso seja mesmo uma forma de reordenamento na indiferença da *novidade*, que, nos termos que tentamos colocar aqui, resulta em uma diferenciação, pois não se trata de objetos criados *ex nihilo*, mas do remanejamento das formas (CM, p. 551), reorganização do campo prático, como “remanejamento dos dados anteriores” (CRD I, p. 293) possibilitado pela inércia¹³⁸, como potência própria de instauração de um “novo regime” (CRD I, p. 293) pela condição de que “somente a matéria *prepara* as significações” (CRD I, p. 288). Sartre pensa que tal cristalização das significações na matéria é possibilitada pelo Ser (CRD I, p. 292) e não pelo entendimento, ou menos por uma espécie de memória social, como colocava em *O ser e o nada* aonde delegava ao Outro a condição de salvaguardar na memória e preservação do campo social pertencente a um indivíduo doravante finado.

Na *Crítica* mesmo sem tematizar de forma ontológica, Sartre assume esse revés da criação onde pelo projeto o acontecimento se *torna Ser*: “ao perder suas propriedades humanas, os projetos dos homens gravam-se no Ser, sua translucidez transforma-se em opacidade, sua tenuidade em espessura, sua ligeireza volátil em permanência; eles *tornam-se Ser* ao perder seu caráter de acontecimento vivido” (CRD I, p. 288). Nesse sentido, o acontecimento como vivência é o que possibilita as significações objetivas

¹³⁸ Sobre o papel da inércia é significativa a consideração de Boëchat (p. 75). “A abordagem conferida por Sartre à questão da inércia nos deixa entrever o teor conceitual do materialismo do qual deriva esta última obra. De fato, a noção de matéria não é designada aí como um substrato ontológico ou uma positividade oposta à práxis; ao contrário, como já vimos, é pela unificação do inerte no exterior e pela introdução da inércia no seio da práxis que temos a produção da necessidade no seio das relações humanas”.

mas com a condição de que elas já não possam ser vividas com o mesmo ímpeto que as originaram. Terminadas, repousam na inércia total, só podem ser removidas por um novo empreendimento, uma nova negação, ainda que sejam condição de preparação e pré-disposição da ação¹³⁹. Elas devem fazer o reverso do que a matéria incita, ou, como colocar Sartre, “enfraquecer o domínio da materialidade, substituindo a opacidade pela tenuidade, a lentidão pela ligeireza, isto é, criar uma matéria imaterial” (CRD I, p. 293). Isso significa que toda transformação é uma retomada do movimento como ação, ação que compreende a negação como momento mas que é totalização, cuja totalidade deve se refletir numa nova forma.

Assim, a inteligibilidade dialética¹⁴⁰ baseia-se na inteligibilidade de toda determinação nova de uma totalidade prática, enquanto essa determinação nada mais é do que a manutenção e superação totalizadora de todas as determinações anteriores, enquanto essa superação e manutenção são iluminadas por uma totalidade a realizar (CRD I, p. 177)

Ainda que o para-si seja uma totalidade destotalizada, seu refluxo no mundo, pela característica da matéria, só pode ser o de determinação, mesmo que pelo novo, ou seja, cortado por uma negatividade, na produção de uma nova forma. Por isso que o ciclo de alienação trazia sempre a recaída num mundo alienado. Mas, como demonstramos, é justamente nessa diferença que encontramos a pessoa na sua singularidade. É nesse refluxo do mundo que ocorre a miragem do fundamento como superação da contingência ou exterioridade de indiferença, ainda que Sartre nunca retome a hipótese metafísica se com isso se opera alguma alteração com relação ao Ser, ainda que sempre tenha enfatizado a total incomensurabilidade entre ser e fenômeno. Por certo, não há *necessidade* do novo (CM, p. 527), ela é um capricho, mas um capricho que é a própria liberdade (SG, p. 229), esta mesma à qual estamos condenados. Entre a necessidade de se libertar e a necessidade da liberdade, a criação aparece como “sublevação e negação do que é” (CM, p. 527) no bojo da personalidade porque implica

¹³⁹ No fundo, é na matéria mesma que se assegura a profundidade da História. Assim, não haveria cultura e história sem a relação dialética do homem singular e da matéria: “Assim, pelas contradições que traz em seu bojo, a matéria trabalhada torna-se *para e pelos* homens o motor fundamental da História: nela, as ações de todos unem-se e adquirem sentido, isto é, constituem para todos a unidade de um futuro comum; mas, *ao mesmo tempo*, ela escapa a todos e rompe o ciclo da repetição porque esse futuro – sempre projetado no âmbito da escassez – é inumano; sua finalidade, no inerte meio da dispersão, transforma-se em contrafinalidade ou produz, permanecendo ela mesma, uma contrafinalidade para todos ou para alguns. Portanto, *cria por si mesma* e como resumo sintético de todas as ações (isto é, de todas as invenções, de todas as criações etc.) a necessidade da mudança” (CRD I, p. 293). A invenção imaginária é sempre feita com o mundo como suporte real, portanto, deve haver uma ancora na criação nova e o mundo ao qual essa novidade se abre.

¹⁴⁰ A dialética é, então, “único método concebido para explicitar a liberdade, para a tornar inteligível e para lhe conservar ao mesmo tempo o seu caráter de criação” (CM, p. 482)

não o ser contingente, mas, na dialética, toda a história, pois ela é “ruptura brutal da repetição cíclica, isto é, como transcendência e espiral (CRD II, p. 345).

Porque o relacionamento se verifica no plano da finitude radical, pode-se falar em encarnação histórica. A história não poderia repousar no não-criativo, na eterna repetição de um mesmo objeto, e recusado deve ser também o ponto de vista oposto, que faria da história um projeto transparente para o sujeito. A encarnação como que se espraia num claro-escuro, vive de um novo inesgotável e irrepitível, de um novo que se renova por sua própria força (BORNHEIM, 1983, p. 231).

Para que a história se consolide enquanto tal, a forma do objeto deve ultrapassar a sua objetividade atual e exigir todo vínculo temporal, sua dimensão passada e sua possibilidade futura. É, então, a sua condição de uso, ou, nos termos ontológicos de *O ser e o nada*, de apropriação. Ali Sartre associa o ato de criar ao ato de ter (EN, p. 636), pois *ter* um objeto é justamente maneja-lo, e inseri-lo certamente no mundo, mas como *meu* arredor de tal modo que nessa trama o objeto é *meu* porque ele “é este uso e não existe a não ser por isso” (EN, p. 636). Assim, o usar um objeto significa muda-lo, pois é sempre, sendo *meu*, um modo singular em que o objeto é tomado, de modo que se o ser é apropriação, toda apropriação tem que seguir a lógica da singularidade, tal como Sartre exemplifica com o deslizar da bicicleta que é criada e se torna minha pelo desgaste que minha ação provoca nela, fazendo do objeto *seu* por seu simples uso, cujo “o desgaste do *meu* é o reverso de minha vida” (EN, p. 640), vida para a qual todo o seu engajamento e empreendimento é o modo de *realizar* tal posse (EN, p. 639). A realização no seu traçamento enquanto relação singular cria formas específicas e variantes de uso, cujo desdobramento temporal levarão então, em algum momento, à alguma modificação mais evidente. Aqui a ação e apropriação tomada segundo o gosto subjetivo envolve o objeto segundo a qualidade singular do sujeito configurando seus arredores. Sartre no seu próprio ato de fumar mostra como essa qualidade expressa não somente o todo do indivíduo mas como é também uma forma singular de vivência. Quando relata seu ato de fumar, seu “ser-suscetível-de-ser-encontrado-por-mim-fumando”, mostra como foi preciso para parar de fumar *descristalizar* esse empreendimento que já havia se “difundido universalmente sobre todas as coisas. Parecia-me que tal qualidade seria por mim exterminada e que, no meio deste empobrecimento universal, valia um pouco menos a pena viver” (EN, p. 642). O modo como Sartre descreve revela bem essa condição que a *qualidade* representa como novo ou quebra de novo como uma reorganização de mundo:

Para manter minha decisão tive de realizar uma espécie de descristalização, ou seja, sem exatamente me dar conta disso, reduzi o tabaco a não ser senão si mesmo: uma erva que se queima, suprimi seus vínculos simbólicos com o mundo; persuadi-me de que nada perderia da peça de teatro, da paisagem, do livro que lia, se os considerasse sem meu cachimbo; ou seja, voltei-me para outros modos de posso desses objetos que não fosse o dessa cerimonia sacrificatória (EN, p. 643).

Há nesse processo de mudança toda uma condensação de uma nova forma, de um mundo que se modula sem essa sobreposição da fumaça, sem o refúgio do trago, sem que sua posse simbolize a posse total do mundo todo a preencher o vazio que engendra a ação. Isso certamente faz de todo ato uma espécie de cerimônia, de rito de passagem, mas sem de modo algum, e Sartre sempre teve muito cuidado com isso, de fazer de tal ato uma concepção, ainda que implique sempre uma universalização em cada escolha. Não é uma concepção porque alude a “escolha da situação concreta em sua incomparável singularidade” (EN, p. 644), o que sugere que a universalização se expressa no singular, e tão somente isso. Qualquer concepção se torna vazia porque a estrutura não sobrepõe o tempo e a profundidade da ação e do objeto, portanto, do mundo. No fundo, resta o empreendimento singular como *gosto* e coloração do indivíduo como projeto singular de uma totalidade concreta mas sempre aberta que é seu ser, mas somente na condição de que ele seja “*este* ser” (EN, p. 644), pois “o nada mesmo que sou é individual e concreto, sendo *esta* nadificação e não outra” (EN, p. 645). Portanto, não é ao universal que o para-si se dirige, “mas sim rumo a um novo “estado” concreto do mesmo mundo” (EN, p. 644) como relação própria do singular com o universal. Trata-se, como enfatizamos antes, da diferença do mesmo, da transcendência na imanência, da variação que implica essa multiplicidade de temporalizações numa variante que imprime todo um modo de ser de uma época bem como seus respectivos desvios pelas personalidades desviantes por seus ritmos dispersos.

Essas personalidades, ainda que não sejam objeto de memória social como a lembrança de um indivíduo específico, são traduzidas como realidades sociais na medida em que são a condição de consolidação e transformação da cultura. Sartre associa esse empreendimento ao próprio fator do humano, fazendo do homem o próprio apanágio do ser. Porque como expressão do universal certamente há uma forma geral, que condiz sobretudo ao mundo comum, mas o que se cria, em última instância, não são

seres, por mais que o objeto denote uma singularidade material, mas sim este como *sentido* como o quer no *Cahiers*, ou fato social, como o quer na *Crítica*¹⁴¹, pois o “conjunto ser-nadificação pode produzir um *sentido de ser*¹⁴² ou compreensão de ser mas não um ser” (CM, p. 162). Tudo se passa como se todo empreendimento humano se consolidasse como totalidade da cultura, o Espírito objetivo, que passa a englobar “o conjunto de condições sociais, culturais, ideológicas sem as quais o indivíduo perderia as suas bases, o que autorizaria até a asseverar que ele, destituído daquelas condições, *stricto sensu* não existiria” (BORNHEIM, 1998, p. 21). Aqui nos deparamos novamente com a hipótese do Espírito, que faria do indivíduo um *momento* de algo maior pela brevidade (CRD I, p. 170) com que sua vida tem ante tal condição histórica e cultural, não possibilitando apenas por ela uma total apreensão da totalização diacrônica e isso não só pelo seu limite temporal mas também pelo limite que a reflexão lhe impõe¹⁴³. Daí que ela implique esses símbolos universais pela condição do passado totalizado que se faz como cultura.

Sendo assim, encontro-me dialeticamente condicionado pelo passado totalizado e totalizante da aventura humana: como homem de cultura (expressão que designa *todo* homem, seja qual for a sua cultura, inclusive um iletrado), eu me totalizo a partir de uma história milenar e, na medida de minha cultura, eu totalizo essa experiência. Isso significa que a minha própria vida é milenar¹⁴⁴, uma vez que os esquemas que me permitem compreender, modificar e totalizar minhas empresas práticas (e o conjunto de determinações que as acompanham) *passam para o atual* (presentes por sua eficácia e passados por sua história devinda). Nesse sentido, a evolução diacrônica é atual (enquanto passada – e, veremos isso mais tarde, enquanto futura) na totalização sincrônica; os vínculos entre ambas são de interioridade e, na medida em que a experiência crítica é possível, a profundidade temporal da aventura totalizante revela-se desde o momento em que interpreto reflexivamente as operações de minha vida singular. Aqui, com toda certeza, o indivíduo não é senão o ponto de partida metodológico, e sua curta vida

¹⁴¹ A analogia aqui se torna possível porque a partir da *Crítica* o sentido deixa de ter uma conotação metafísica: “O sentido como orientação da espiral temporal é, ele mesmo, uma significação prática e só se pode compreendê-lo na e pela temporalização” (CRD II, p. 305)

¹⁴² Também com a proto-história ocorre uma analogia entre o orgânico e o sentido: “na infância o orgânico e o intencional se confundem; assim o sentido é matéria e a matéria, sentido” (IF I, p. 53).

¹⁴³ Sartre observa que a dificuldade em determinar com precisão uma verdade histórica reside no fato de que “o homem faz a História e a faz conhecendo-a” (1989, p. 116), o que significa que a proximidade de sua consciência espontânea e de sua consciência reflexiva não deixa espaço para o conhecimento da objetividade do sujeito que age historializando-se; a objetividade permanece ignorada nesse processo. Essa objetividade só se faz conhecida no futuro, pelas gerações futuras que o colocarão no interior de um quadro no qual ele aparece como um elemento constitutivo de uma totalidade determinada” (BOËCHAT, p. 306).

¹⁴⁴ Sujeito milenar porque é condicionado por *toda* história, no sentido de que faz parte dela, porque este mundo *aqui* exige *esta* história para ser considerado enquanto tal. Não se trata assim, de apreender o todo, impossível para um ser finito, mas assumir esse todo como condição atual do mundo. Aqui o indivíduo e sua finitude transcendem sua perspectiva rumo à universalização da cultura: “o vínculo totalizante ao passado que constitui o indivíduo *pode* servir de símbolo a um totalização de indivíduos” (CRD I, p. 170). Isso implica que todo acontecimento e vida do indivíduo é um *acontecimento cultural* porque há um certo condicionamento do passado totalizado onde todos os homens estão sujeitos.

dilui-se no conjunto humano e pluridimensional que temporaliza sua totalização e totaliza sua temporalidade (CRD I, p. 171).

Essa diluição do indivíduo por sua brevidade no conjunto total não destitui o fato de que “A totalização é sempre a que *um homem* faz e ele totaliza o passado até este dia com *todos os homens presentes*” (VE, p. 115). Imerso neste mundo-aqui, concreto e real, a singularidade do indivíduo traz na pluralidade do mundo a singularidade histórica como aprofundamento histórico e real, onde a totalização diacrônica traz todo o peso da história ao presente e faz a totalidade sincrônica finita não por seu horizonte material inerte, mas pela totalidade diacrônica. Aqui a história exclui a repetição (CRD II, p. 28), mas não a multiplicidade, pois a rejeição, por exemplo, do marxismo, é porque, de fato, o que existe, são “*vários* proletariados” (CRD I, p. 76). E mesmo Sartre sendo um visionário que denota um único sentido à História, qual seja, a liberdade, pelo fato de que todos conduzirem unicamente à liberdade, na medida em que esta só pode se manifestar singularmente, ele assume a “pluralidade *dos sentidos da História*” (CRD I, p. 76)

Tal polivalência é que certifica o mundo em um horizonte infinito (VE, p. 111), mas que não deixa de ser imanente ainda ao para-si individual, para o qual também é instituído segundo um transcender sem limites, pois sua única limitação real seria sua condição de aniquilamento; daí a radicalidade da doutrina para a qual ou o homem é livre ou não é, sem mais ou menos. Isso porque dentre todas as camadas desse mundo polivalente a liberdade permanece irreduzível. Entre o mundo como totalidade e os *istos* como elementos dessa totalidade, há uma variação diacrônica que nas camadas implica desde uma forma mais geral às mais singulares e que são articuladas de acordo com a singularidade¹⁴⁵, pois “minha escolha, como interiorização da minha finitude, é escolha de um fim *finito*” (VE, p. 111). Por esta condição essa polivalência está compreendida dentro desse horizonte infinito, mas que se finitiza por minha perspectiva. Daí que a

¹⁴⁵ Grespan (2006, p. 162 e 163) explana perfeitamente essa relação das significações perante a polivalência da história: “Não haveria uma única significação nos eventos históricos, e sim uma “multiplicidade”, isso é claro. Só que a referência a uma “hierarquia” pode nos induzir ao erro de voltar aos esquemas dedutivos. Ao contrário disso, para Sartre ela não autoriza a reduzir as “significações” umas às outras, como fazem os marxistas: como a “significação mais geral serve de quadro para a mais concreta, (...) é impossível deduzi-la ou dissolvê-la” (SARTRE, 1986, p.95); a relação entre as significações nos diferentes “níveis” de generalidade, então, é que as “mais gerais” compõem apenas um “quadro” mais amplo, e não que precedam logicamente as “mais concretas”. Por isso, “é impossível separar estas (...) significações ou reduzi-las uma a outra: elas são faces inseparáveis de um mesmo objeto” (SARTRE, 1986, p.101) . Em primeiro lugar, a impossibilidade de “reduzir” umas às outras indica que elas “são irreduzíveis ” , no sentido mesmo daquela “irreduzibilidade de um certo real ao pensamento” mencionada antes como característica da crítica de Kierkegaard a Hegel: a significação mais concreta apresenta sempre um resíduo inapreensível pela “significação mais geral”.”

maior parte das consequências escapem ao para-si enquanto relação e situação, pois essa ignorância é devido à condição de finitude (VE, p. 111). Novamente nos deparamos aqui a um infinito, mas não se trata mais da infinitude do fundamento, mas do horizonte limite como liberdade a determinar a finitude no seu ser finito enquanto qualidade singular e concreta. Por isso, sendo a liberdade escolha finita, ela é eleição da finitude sobre um horizonte infinito:

A escolha é interiorização da finitude; a assunção das consequências da escolha (assunção feita na ignorância e no futuro) é interiorização do infinito. Não significa de forma alguma que a ação não deva ser decisão de finitude: só me interesso por um número finito de consequências (ajo na perspectiva desta geração e da seguinte), mas esta decisão mesma aplica um fundo de infinitude: [...] (VE, p. 112).

Ora, isso levaria um empreendimento ao infinito não só pela análise biográfica, mas em qualquer análise devido às mutações sincrônicas e a constante variação diacrônica na profundidade temporal que deixam sempre um inacabamento no objeto, já que cada nova combinação pode mudar toda configuração do campo do sujeito, isto é, de sua situação, de modo que determinar essa *coloração* do projeto implicaria todas essas condições materiais e de “que **cada uma** dessas determinações forneceria sua própria riqueza, conteria as outras em si” (CRD I, p. 89, **negrito meu**). Por isso que a singularidade deve ser compreendida como relação, pois só pode ela, ao ser relação singular enquanto universal singular, fazer do objeto e do sentido uma expressão singular dessa universalidade e do mundo, sendo a condição de sua polivalência. Aqui a análise é capaz de separar as significações e enumerá-las, todavia, a diferença é que sua unificação não é pelo Espírito, mesmo enquanto condição objetiva do mundo atual, mas a própria vida humana (CRD I, 88) na singularidade de sua melodia e ritmo, ainda que a matéria na sua inércia resguarde a condição de relação dessa síntese. Em todo caso, tal infinitude do mundo pela sua pluralidade implica que as significações enquanto universais e calcados na inércia da matéria sejam objetos sintéticos, mas também “pluridimensionais, indissolúveis, que ocupam lugares singulares em um espaço-tempo com múltiplas dimensões” (CRD I, p. 88). Sob essa condição Sartre reconhece que é o “erro é reduzir a significação vivida ao enunciado simples e linear que lhe é dada pela linguagem (CRD I, p. 88), seja pelo vazio que o conceito denota na sua generalidade, seja pela linearidade que se queira dar tanto à vida quanto ao mundo. Por isso que, no fundo, a determinação da finitude não exige uma construção narrativa e linear, mas

simplesmente a determinação da qualidade fundamental tomando como fio condutor a vida singular do indivíduo porque é ela, seu traçamento, *essa* qualidade.

Ante isso, fica mais fácil compreender porque se trata de uma qualidade. Primeiro porque é relação e ação, a qual é possibilitada pela negatividade do para-si, sendo a forma mesma dessa negatividade, impossibilitando sempre de ser tomada como uma substancia; segundo porque alude a uma variação que só poderia ser enquadrada numa forma de substância de maneira abstrata e forçada, para a qual já perderíamos sua dimensão própria, isto é, singular. Aqui mais que uma substância é o tempo que é sua medida. Ele subsume essa variação e abertura enquanto unificação e como modo de vida, e que é desenhada por toda conjuntura a qual ele se relaciona. Esse traçamento pela vida imprime aquela *coloração* enquanto totalidade vivida e singular, cuja ação sobre o mundo na sua organização faz com que este sofra uma total mudança mesmo que “por uma simples translação na medida em que o mundo é humano (CM, p. 529). Essa translação dos objetos revela neles uma singularidade e profundidade própria de modo tal que “em um mundo provido de significações e onde cada objeto é o que é em relação ao todo, a translação seja alteração *qualitativa*” (CM, p. 529). Sendo relação¹⁴⁶, o fenômeno ou para-si denota uma perturbação mútua e uma alteração por essa relação mesma. Perturbação porque, como vimos, toda tematização pela consciência implica uma finitude na relação cujo transcendente é independente em seu ser mas não em seu sentido, donde se segue a alteração qualitativa no transcendente. Ademais, “no espaço hodológico que é o nosso espaço, quer nós queiramos ou não, o lugar de um objeto é uma *potencialidade*: por seu lugar ele beneficia a força dos polos do espaço hodológico” (CM, p. 529). cuja condição não anula a autonomia relativa dos setores mediados devido a sua “irredutibilidade prática” isto é, “a impossibilidade de os dissolver no monismo da homogeneidade” (CRD II, p. 227), de modo a alterar a significação dos objetos que o cercam e o indivíduo por ele tematizado uma vez que “a singularidade volta da coisa para o homem”(IF II, 1887). É, assim, o movimento da cultura retido na matéria e animado pelas subjetividades que o vivem. Portanto, na relação o mundo adquire sua qualidade de mundo, qualidade que não vem da substancia

¹⁴⁶ A percepção aqui, mesmo que singular e prostrada na intencionalidade da consciência, isto é, como negatividade, não é uma estrutura pura para a qual depois o mundo venha a ser apreendido. Ela assume-se enquanto tal por seu enraizamento fático, condição de sua finitude. Assim, a “**qualidade efetiva** de minha percepção depende, ao mesmo tempo, de minha atitude social e política e dos acontecimentos contemporâneos” (CRD, p. 215, **negrito meu**).

material, mas da coloração que lhe recai e é selada pela inércia da matéria e reavivada pelos outros.

Aqui a qualidade se sobrepõe à alienação porque se trata do resultado singular a esse binômio. Como essa coloração varia pelos objetos e acontecimentos que se inserem na trama singular, a alienação também se refaz com esta coloração, aliás, é na alienação e na sua superação singular que o objeto se refaz. E sendo cada objeto singular, e estando o homem inserido numa trama de múltiplos objetos e sentidos, a composição dessa coloração é singularização tanto da subjetividade quanto do objeto que ela envolve. Daí a necessidade do método heurístico e do empreendimento biográfico em busca não mais da liberdade e queda na alienação, mas na eleição do indivíduo segundo seu ato poético: “Assim, o retorno a biografia mostra-nos os hiatos, as fissuras e os acidentes ao mesmo tempo que confirmam a hipótese (do projeto original), revelando a curva da vida e sua continuidade” (CRD, p. 113). Portanto, não haveria uma linearidade de estados alienados cuja ruptura ou diferença se daria unicamente pelo intervalo de uma práxis. A *qualidade* como singularização não é nem somente interior ou exterior, é essa *relação* enquanto processo temporal.

A interiorização como processo de formação faz com que a consciência apreenda as modificações do exterior “na unidade das formas” (CM, p. 551). Se a nadificação se confunde com formação e personalização, a dialética implica essa unidade sempre como uma configuração da situação pelo indivíduo, sendo, então, a chave própria de compreensão do simbolismo existencial das coisas (EN, p. 649). Daí que tenhamos sempre uma irreducibilidade e profundidade de cada *isto* singular, e que por isso mesmo, por sua qualidade remeter ao seu *quid*, à todo o seu ser, (EN, p. 649), o conjunto formado pela situação alude, na medida que cada ser tem seu *quid* diferente, seu desvelamento como forma diferente (CM, p. 551) ou uma totalidade nova, reordenada, tangenciado, em contrapartida, uma nova ressignificação a um ou vários objetos desse campo como reflexo da personalização. Só nesse horizonte total e novo a totalização se mostra em seu vigor. Em suma, a qualidade fundamental é uma forma fundamental com que imprimo, no movimento dialético, toma uma maneira singular e nova de *viver* no mundo histórico.

Na *Crítica* Sartre enfatiza toda a densidade da matéria na constituição da história na medida em que as coisas são *forças*. Mas não retoma ali seu papel de formação na constituição passiva dos primeiros anos, mesmo enfatizando todo o papel da infância no indivíduo. Por certo ele explicita essa formação em algumas de suas biografias,

sobretudo Flaubert, com a rejeição da mãe. Por outro lado, em *O ser e o nada* embora ele não traga ali uma topologia das formas, não deixa de afirmar como essas formas em sua condição mais simples, e, portanto, sem representar ainda a forma do conjunto singularizado pelo projeto e pela situação, são constituintes da subjetividade. Como nessa obra não é pensada ainda a condição constituinte da infância a qualidade material aparece ali mais como um caso particular, mas não ainda privilegiado. Assim sendo, a ênfase na *Crítica* sobre a matéria e sobretudo em *O idiota* da constituição implicam da qualidade material na infância um privilégio maior já que ali o significante se confunde com o significado. Em *O ser e o nada* Sartre associa o ser à qualidade do *isto*¹⁴⁷, fazendo da qualidade não uma categoria análoga à substância. Essa determinação segue a mesma lógica na *Crítica* de que as coisas são fatos sociais e os fatos sociais são coisas. Mas enquanto na primeira grande obra a psicanálise tem por tarefa extrair o *sentido ontológico* das qualidades (EN, p. 645), posteriormente já podemos elencá-la a toda configuração inicial que radicará na forma mesma como *ato poético*. Por isso que a determinação da qualidade do *isto* como a fluidez da água, a densidade da pedra, o sabor do tomate, o rugoso, o liso, sendo “uma certa maneira como o ser se revela e se faz possuir¹⁴⁸” (EN p. 645) implica, sobretudo com relação à criança, não apenas uma apreensão do modo de ser, mas o meio ao qual ela interioriza e se faz interiorização. E se nesse momento o processo de interiorização é predominante, a encarnação dessas formas serão constituintes da maneira de ser do indivíduo; por isso, “desde a origem, portanto, o viscoso aparece como um possível eu-mesmo a fundamentar; desde a origem é *psiquizado*” (EN, p.652). Mesmo em *O ser e o nada* Sartre pensa que essa experiência primária cuja forma é um contato absoluto é *enriquecedora* para a criança e de um enriquecimento *moral e psicológico*, que se traduzirá na escolha de ser e em toda sua personalidade posterior:

¹⁴⁷ Aqui vemos bem a associação entre ser e qualidade: “Mas o amarelo do limão não é um modo subjetivo de apreensão do limão: *é* o limão. Também não é verdade que o objeto x apareça como forma vazia que retém juntas qualidades díspares. De fato, o limão está integralmente estendido através de suas qualidades, e cada uma destas acha-se estendida através de todas as demais. A acidez do limão é amarela, o amarelo do limão é ácido” (EN, p. 222). Também a relação entre gosto e escolha de ser: “Pois não é ao nível do gosto pelo doce ou amargo, etc., que a escolha livre mostra-se irreduzível, e sim ao nível da escolha do aspecto do ser que se revela *através e pelo* doce, amargo, etc.” (EN, p. 646)

¹⁴⁸ “Tudo ocorre como se surgíssemos em um universo onde os sentimentos e os atos estivessemos carregados de uma materialidade, ostentassem uma textura substancial, fossem *verdadeiramente* delicados, chatos, viscosos, baixos, elevados, etc., e onde as substâncias materiais tivessem originariamente uma significação psíquica que as fizessem repugnantes, horríveis, atraentes, etc. Nenhuma explicação por projeção ou por analogia é admissível neste caso. E, para resumir, é impossível extrair o valor de símbolo psíquico do viscoso partindo da qualidade em bruto do “Isto”, bem como é impossível projetar esta significação sobre o *isto* a partir de um *conhecimento* das atitudes psíquicas consideradas” (EN, p. 651 e 652)

O viscoso se revela de *per si* como “muito mais que o viscoso”; desde sua aparição, transcende todas as distinções entre o psíquico e o físico, entre o existente em bruto e as significações do mundo: constitui um sentido possível do ser. A primeira experiência que a criança pode fazer do viscoso a **enriquece**, portanto, **psicológica e moralmente**: ela não terá a necessidade de esperar a idade adulta para descobrir o gênero de baixeza aglutinante que denominamos figurativamente “viscoso”: está aí, junto dela, na própria viscosidade do mel ou da cola. O que dissemos sobre o viscoso vale para todos os objetos que cercam a criança: a simples revelação de sua matéria amplia o horizonte da criança até os extremos limites do ser e, ao mesmo tempo, dota-a de um **conjunto de chaves para decifrar** o ser de todos os fatos humanos. Não significa que ela *conheça* na origem as “feiúras” da vida, os “caracteres, ou, ao contrário, as “belezas” da existência. Simplesmente encontra-se em poder de todos os *sentidos de ser* dos quais feiúras e belezas, condutas, traços psíquicos, relações sexuais, etc., jamais serão mais do que exemplificações particulares. O pegajoso, o pastoso, o vaporoso, etc., buracos na areia e na terra, cavernas, a luz, a noite, etc., revelam à **criança modos de ser pré-psíquicos e pré-sexuais que ela depois passará a vida explicitando**. Não há criança “inocente” (EN, p. 658 – negrito meu).

Nesse sentido, a qualidade fundamental do indivíduo é um misto de todas as qualidades dos *istos* interiorizados segundo uma conjuntura históricas e singularizados por um projeto de ser e escolha do indivíduo sobre seu ser. A coloração se faz dessa síntese de qualidades materiais e historicamente determinadas sob a singularização enquanto constituição passiva e personalização do indivíduo. Certamente essa qualidade que traduz uma escolha de ser implica uma complexidade maior na sua constituição, mas que carrega em si estes traços na medida em que são esses primeiros que trouxeram toda uma configuração fáctica inicial. E sendo interiorização e processo, cada vez mais essa qualidade interiorizada assume uma maneira singular de se relacionar a ela e de se expressar no mundo, que, solidificado como personalidade, traduz-se como ato poético do sujeito e sua coloração ou qualidade singular, como, por exemplo, o papel das *palavras* para Sartre na sua infância e no papel que dará à literatura na sua vida adulta, a relação entre liberdade e o papel do escritor, sobretudo sobre a situação do escritor em 1948, etc.. Assim sendo, a totalidade do indivíduo deve ser insinuada em cada gosto singular e cada gosto deve traduzir sua escolha e maneira de ser como forma da sua personalidade, sendo, portanto, a conjuntura que se singularidade enquanto modo próprio de *como a vivência se faz viver*. Daí que as constantes da imaginação poética não sejam explicadas por uma genialidade ou loucura mas por uma escolha de ser, onde o “geológico” em Rimbaud, a fluidez da água em Poe, a náusea em Roquentin, a passividade em Flaubert, a fumaça do tabaco que Sartre acusa a si mesmo, expressam um modo singular de possuir o mundo e de modifica-lo, enfim, de *viver* nele. Nesse

sentido, o roubo em Genet não é apenas um ato, mas uma qualidade existencial que traduz todo o seu ser que não é mais um *mero* roubo ou *o* roubo, assim como a animalidade para Lautréamont “pressupõe uma decifração do sentido objetivo do *animal*” (EN, p. 648), pois ele “coloca” nela “algo distinto e mais rico do que eu coloco” ao mesmo passo que na polarização da estrutura objetiva da animalidade nos informam sobre o próprio Lautréamont, bem como a psicanálise dele pressupõe “uma decifração do sentido objetivo do *animal*” (EN, p. 648). Aqui vemos como essa qualidade implica uma diferença que exige que o universal seja tomado somente ante sua singularidade, se se quer compreende-lo ante sua concretude:

Compreende-se que, com isso, o sabor recebe uma arquitetura complexa e uma matéria diferenciada; é esta matéria estruturada - que nos apresenta um tipo de ser singular que podemos assimilar ou rejeitar com náuseas, de acordo com nosso projeto original. Portanto, não é em absoluto indiferente gostar de ostras ou moluscos, caracóis ou camarões, por pouco que saímos deslindar a significação existencial desses alimentos. De modo geral, não há paladar ou inclinação irredutível. Todos representam certa escolha apropriadora do ser (EN, p. 662)

Deste modo, a subjetividade ao implicar a personalidade, revela no gosto um modo de ser que é a expressão da totalidade do ser do indivíduo. Se todo esse projeto pode ser condensado no fato poético, como modo singular de vida, a designação do universal deverá trazer consigo a marca dessa subjetividade. E embora Sartre enfatize algumas personalidades, como a de Flaubert, por exemplo, o faz sempre pensando no *Homem* como ser que é seu fazer, como condição construída ao qual tudo radica. No fundo seu humanismo procura salvaguardar a subjetividade como transcendental histórico, mostrar que o mundo e a história são humanas pelo fato de que só no humano encontramos esse processo de singularização e exteriorização. Por isso que não se trata nem de um humanismo clássico mas também nem de um humanismo individualista, mas que se calca no homem concreto segundo seus projetos e modos de vida. A cultura é humana porque só o homem é livre, e livre não só porque nele ocorre uma negatividade, uma fissura no ser, mas porque há a personalização constante, cujo refluxo é a construção histórica da cultura, cujo preço é que sua condição seja sua finitude mesma, fazendo da ordem do sentido no transcorrer de sua vida enquanto facticidade e transcendência, os limites inteligíveis da finitude. Assim sendo,

O sentido é o universal singular: por seu *eu*, que é assunção e superação prática do ser tal como é, o homem restitui ao universo a unidade do

envolvimento, gravando-a, como determinação finita e como hipoteca sobre a História futura no ser que a envolve. Adão se temporaliza pelo pecado, livre eleição necessária e transformação radical do que ele é: adão faz entrar no universo a temporalização humana. Isto significa claramente que a liberdade *em cada homem* é o fundamento da história (US, p. 178 e 179).

Sendo, então, forma e matéria condições fácticas da cultura, mas sendo a forma a construção humana e reconstrução do mundo já dado mediante e conjuntamente com todo um processo de personalização, uma elucidação da finitude deveria não apenas confluir a toda análise de situação e totalização histórica, mas expressar esse *sabor* qualitativo, pois é nele que encontramos a real finitude do finito. Ora, como desprender esse sabor da sua subjetividade sem perdê-la e sem fazer dele um puro universal abstrato? É com vistas a este problema que o objeto concreto e histórico implica uma condição peculiar. Ele é, segundo a lógica do universal singular, um “objeto radioativo”, trans-histórico, e se esse objeto é calcado no humanismo, então, trata-se de explicitar a “trans-historicidade do homem histórico”¹⁴⁹ (US, p. 154)

É na conferencia sobre Kierkegaard que Sartre melhor explicita tal teor, justamente porque ali é o universal singular que é posto em questão. Pensando não tanto o fator de universalidade e individualidade, mas como pode o subjetivo se resguardar do fator da morte sem cair absolutamente como objeto ou como dependente da subjetividade do outro, Sartre procura mostrar como Kierkegaard enquanto sujeito que viveu sua época, a transcende não apenas enquanto objeto de conhecimento mas também enquanto subjetividade para além da própria morte. Não sendo assim, memória pessoal, referência morta da cultura, objeto já não existente senão simbolicamente enquanto pertencente à cultura, Sartre procura mostrar como Kierkegaard permanece enquanto sujeito absoluto. Por isso não se trata de recolocar o problema metafísico da morte, problema que não só *O ser e o nada* respondia mas mesmo sua problematização ante à história, trata-se, antes, do “paradoxo estritamente histórico da sobrevivência” (US, p.153), mas sobrevivência enquanto sujeito. E isso deveria nos modificar sobretudo a concepção de História, tão cara e frágil a Sartre, pelo fato de podermos ver que a dialética entre o subjetivo e o objetivo não é somente de negação ou aniquilação

¹⁴⁹ Ora, em *Genet* Sartre já aponta a tessitura do trans-histórico: “pois creio na existência de verdades trans-históricas. Essas verdades não têm nada de sublime. Mas se digo, por exemplo, “Descartes escreveu o *Discurso do método*”, isso é verdadeiro para todos os tempos. Essa verdade não é “eterna”, pois seu conteúdo é histórico e datada; mas ela é trans-histórica pois não dependa da evolução econômica, social ou religiosa da humanidade; ela será verdadeira daqui a cem anos, como é hoje” (SG, p. 527, nota 9). Aqui, partindo mais da conferência sobre Kierkegaard, associamos essa trans-historicidade do homem histórico à finitude do finito.

de um dos termos, mas também de sua confluência, pois “a posteridade e a contemporaneidade se implicam mutuamente e se contradizem” (US, p. 154).

Por ter sido um indivíduo que não apenas rejeitou o saber sobre si, mas que negou os conceitos “pela maneira como *realiza* suas prescrições” (US, p. 156), Kierkegaard aparece como um objeto privilegiado. Com ele, Sartre reafirma que a verdade não é apenas a objetivação, nem mesmo um saber, mas autodeterminação (US, p. 158) pela subjetividade sobre si mesma, e sendo *maneira de ser*, é, então, “uma realização singular de cada singularidade” (US, p. 158). Se a autodeterminação como verdade subjetiva do sujeito deve acenar toda a sua personalização, sua verdade será a sua temporalidade, sua transformação, e não sua determinação objetiva em conhecimento. Portanto, “é um não-saber, porém é uma efetividade, um cenário em perspectiva, que está presente a si na medida em que se realiza” (US, p. 158). Essa realização como autodeterminação que é um não-saber, implica uma afirmação de si mesmo, cujo sentido não é a impossibilidade de realização, mas de constituição de sua finitude, de sua irredutibilidade. É nesse sentido que o vivido pode ser conhecido, mas se torna irredutível ao saber que dele se tem, pois

o *saber* não pode dar conta desse obscuro e inflexível *movimento* pelo qual determinações dispersas caem até o ser e são reunidas em uma tensão que as outorga, não uma significação, mas um sentido autêntico: pois a estrutura ontológica da subjetividade se escapa na medida em que, como disse muito bem Heidegger, o ser subjetivo está em questão em seu ser, na medida em que *jamaiz* é, mas que tem de ser o seu ser. Desde ponto de vista, o momento da verdade subjetiva é um absoluto temporalizado, porém trans-histórico. A subjetividade é a temporalização mesma; é *o que me acontece*, aquilo que não pode ser mais que acontecendo (US, p.159).

Sartre associa o acontecimento à própria subjetividade porque só ela pode por a matéria em movimento no sentido de *reforma-la*. A questão é que essa subjetividade é ela trans-histórica. É nela que Sartre, por fim, acaba calcando toda profundidade do objeto, até porque se o vivido não é necessariamente conhecido, nem seu objeto se dá na plenitude do saber, a profundidade que tanto se requer do objeto histórico encontrar-se-ia ameaçada. De fato, Kierkegaard se perde na história, pois “para o saber histórico se vive para morrer” (US, p. 164) cuja existência singular se dissolve na homogeneidade do conceito. Por certo também, não há como nenhuma nova vida reproduzir Kierkegaard sob uma forma de ressurreição. Tudo o que *resta* de Kierkegaard são seus escritos, feitos em outros tempos, com outros meios, e que só pode responder “parcialmente nossas exigências presentes”. Ora, em que Kierkegaard pode restituir um

presente muito posterior ao seu, com uma profundidade que advém não tão somente com sua obra, mas também com sua subjetividade? Tanto em *O ser e o nada* quanto na conferência sobre Kierkegaard Sartre afirma que são os *outros* que reavivam os escritos.

Em *O ser e o nada* Sartre já fala, mesmo sem reportar a uma obra feita por uma vida, que o passado dela não é igualmente extinto quando ela deixa de viver. Se o homem é transcendência e facticidade, em-si e para-si, com a morte ele submerge no em-si, o que significa que ele já “não pode modificar-se pela simples consciência que tem de si mesmo. Muito pelo contrário, o sentido de um fenômeno qualquer desta vida fica determinado daqui por diante, não por ele mesmo, mas pela totalidade aberta que é a vida interrompida” (EN, p. 585). Com isso tal *qualidade* não para de se transformar, mas simplesmente passa a sofrer somente alterações exteriores: “a vida morta tampouco cessa de mudar por ser morta, mas não se faz: *é feita*.” (EN, p. 588), ela continua sendo alterada mas agora pelo outro que, sendo o “guardião da sua finitude”, segura na condição cultural toda a memória para impedir que se “atrofie até sua plenitude do Em-si, rompendo todas as suas amarras com o presente” (EN, p. 586). Nesse sentido, a memória e o esquecimento são condições mais sociais que ontológicas, e como tudo é regido no ser, certamente elas também tem sua raiz nos sentidos do ser, mas sob que sentido pode Kierkegaard permanecer *vivo*, certamente não é por uma determinação ontológica mas sim histórica. Sartre mesmo pensa o esquecimento não somente como uma apagamento total na opacidade do ser, mas sobretudo como massificação histórica e perda absoluta da individualidade¹⁵⁰. Tudo se passa como se o indivíduo fosse a raiz do singular universal, cuja cultura o arrasta historicamente, mas que a perda da subjetividade, daquela singularidade que o foi capaz de mudar de maneira única, fosse destituída com a morte e entregue à cultura, aos outros.

Por isso a morte não se torna um fator de finitude, ela demarca uma contingência e não uma estrutura da consciência, diferente da finitude que é considerada uma estrutura ontológica do para-si que determina-o como liberdade. Sartre associa o ato de liberdade ao ato de “criação da finitude”. Tudo se passa como se a finitude não fosse apenas uma estrutura dada, mas sendo o ser do homem fazer, essa estrutura é condição do *como* desse fazer que, sendo uma qualidade de ser, uma *maneira de ser* implica o

¹⁵⁰ Segundo ele, “Ser esquecido é ser objeto de uma atitude do outro e de uma descisão implícita do Outro. Com efeito, ser esquecido é ser aprendido resolutamente e para sempre como elemento dissolvido em uma massa (os “grandes senhores feudais do século XIII”, os “burgueses Whigs do século XVIII”, os “funcionários soviéticos”, etc.); não é de forma alguma *nulificar-se*, mas perder a existência pessoal para ser constituído como outros em existência coletiva (EN, p. 586)

processo de singularização, ainda que o único acontecimento seja a própria morte, no caso de uma morte bastante prematura. Assim sendo, “se eu me faço, faço-me finito e, por esse fato, minha vida é única” (EN, p. 591). Portanto, é na finitude que se instaura a diferença, a não somente na subjetividade. A subjetividade é fator de transcendência da facticidade, mas é somente na sua finitude e não na subjetividade que sua continuidade é possível para além da subjetividade. A concepção de subjetividade que beira sempre à hipótese metafísica e mesmo histórica do *enriquecimento do ser*, “febre inecessencial do ser” (US, p. 162), ponto de partida metodológico e base que sustenta toda ideia de liberdade, aparece agora não como um momento do ser ou da história, pois ao ser restituída à finitude, ela é mesmo sem se fazer, incluindo no conjunto humano da cultura. É o último momento da espiral e da qual se parte, o Espírito objetivo. Entre o saber objetivo da cultura, advindo por certo da morte e o não-saber da subjetividade não há um abismo intransponível e misterioso, assim como entre o ontológico e o histórico, pois a *forma* se insere no ser e na história na medida em que o processo é também trans-histórico. Ora, o que Sartre se pergunta sobre Kierkegaard não é tanto como da história se produz uma verdade eterna, mas

Como fundar a validade trans-histórica de um pensamento que se produz na história e que nela desaparece? A resposta está na “reduplicação”: o insuperável não pode ser o saber, senão a instauração na história de uma relação absoluta e não contemplativa com o absoluto que se realizou na história. Ao invés de o saber dissolver o pensador, é ele que dá testemunho de seu próprio pensamento (US, p. 169).

Com isso Sartre ressalta a personalidade do indivíduo como condição trans-histórica, não sendo mais nem o mero *nada* vazio, nem a história como narrativa, mas como empreendimento *profundamente* humano, pois o humano nessa condição é resguardado na cultura. Ora, como senão pela pessoa essa *relação absoluta* pode ser resguardada no Ser e na História? Daí que não se trata apenas de Kierkegaard afirmar a individualidade e a finitude do indivíduo, mas *como* Kierkegaard a faz. E isso que é resguardado da morte e possibilita uma certa *imortalidade*, a qual não é tão somente é objeto de saber, mas “uma certa relação absoluta da imanência à transcendência, que não se pode estabelecer, senão no vivido e pelo vivido” (US, p. 168). Sendo então uma relação calcada na vivência, o ponto de partida desse trans-histórico que é Kierkegaard, sua *pessoa*, mesmo sendo um não-saber, é uma relação inserida na história e traz toda

sua composição a partir dessa nova orientação, que não é nem somente desvio ou apropriação, mas ambas.

Ora, tal apropriação enquanto constituição e formação, sendo ela uma relação vivida, implica, como já observamos, toda uma composição na história pela singularidade, cujo começo se dá conforme a situação como ele nasce, e nesse nascimento ocorre já tal mudança segundo a personalidade porque ele converte a universalidade da época numa situação particular e a necessidade histórica numa contingência irreduzível. A contingência pela singularidade implica a dialética do indivíduo pois é contingente e gratuita essa nova subjetividade, e no entanto é ela a reconfigurar todo o campo já solidificado na necessidade histórica. Aqui a contingência faz da necessidade puro aglomerado histórico de acasos, cuja exterioridade de indiferença é seu fundo, mas que enquanto enraizado na pessoa converte *este* universal em uma “singularidade irreduzível” (US, p. 173). Essas condições que escapam a todo racionalismo hegeliano, justamente por se tratar de uma contingência pura, demarca que sendo o ser sem razão, cada acontecimento mínimo implica toda essa composição única, como no caso de Kierkegaard: “A origem da singularidade é o acaso [facticidade] mais radical: se eu houvesse tido um padre diferente” (US, p. 174). Se torna radical porque imprescindível à tal personalidade, onde cada escolha, cada objeto fático adquire seu grau de importância ante tal personalidade, que vai desde a presença de uma pessoa à forma mais básica interiorizada nos primeiros anos, como o viscoso tão salientado por Sartre. Nesse sentido é que “esse acaso pré-natal volta a encontrar-se na pessoa mesma em suas determinações” (US, p. 174). Mas sendo uma contingência, fruto do acaso ou da exterioridade de indiferença do ser, Sartre assume esse “acaso singularizador” (US, p. 174) não num tom metafísico mas eminentemente prático porque é toda a conjuntura material e não hipotética que *faz* de Kierkegaard a “anomalia” que ele foi. Nesse sentido, sendo uma composição de acasos na facticidade, toda parte de apropriação implica um enraizamento único e singular de toda conjuntura como “unidade desunida dos acasos que o produzem” (US, p. 177). Disso se segue que “a necessidade hegeliana não é negada, porém não pode encarnar-se sem fazer-se contingência opaca e singular; em um indivíduo a razão da história é vivida irreduzivelmente como loucura, acaso interior, que expressa encontros de acaso. (US, p. 174).

E sendo ela *vivida* tal vivência implica em sua virulência o mínimo de ação própria dessa singularização. Não que ela aponte uma ação nova, embora seja ao menos uma ação única, é ação e é irrepitível porque se trata de considerar o indivíduo não só

um ponto de síntese mas síntese que coloca em movimento uma relação única da qual ele é a própria relação. Aqui é que entra o fator de criação que denota exclusivamente a subjetividade porque é vivida. Por isso que depois de morta não pode radicalizar tal processo de finição na personalização, mas implica sim ainda uma constituição do objeto finito, como se este não deixa-se de ser, mas simplesmente de ser fundamentado na subjetividade. Estranha constituição por certo, que parte de uma subjetividade e é alterada pelas demais, segundo *O outro*, e dá uma incessante constituição ao objeto, sendo este assegurado por sua finitude histórica. Deste modo, Sartre pensa que “viver a contingência original é superá-la” (US, p. 175) e só se pode superá-la integrando essa infinidade, seja do ponto de percepção, seja da exterioridade de indiferença, na convergência de um ponto único que, sendo vivido, se dá na personalização ou se principia por ela. Assim sendo, “o finito se fez constituído como infinito perdido; a liberdade como fundamento *necessário* e irremediável da constituição do *ego*” (US, p. 177). Essa integridade do finito uma vez que é estabelecida no indivíduo enquanto vivência implica na eleição da pessoa ou do Ego como eleição da singularidade e da finitude, mas tal demarcação expressa uma diferença uma *novidade* no campo prático e histórico: “O *Eu* é a finitude escolhida, isto é, o nada afirmado e rodeado por um ato, é a determinação conquistada por provocação, é a singularidade do alijamento extremo” (US, p. 177). O eu condessa, por fim, a trama temporal no seu fluxo irreversível, é ele que amarra não numa forma narrativa, mas numa forma singular como finitude toda a condensação no seu conjunto como “superação do *estado* pela liberdade”. Assim, toda a conjuntura do vivido, seja breve a vida ou não, implica como criação a formação mesma da personalidade, tal “trama da vida subjetiva, o que Kierkegaard chama paixão – e Hegel *pathos* – não é outra coisa que a liberdade instaurada no finito e vivida na finitude como necessidade inflexível” (US, p. 178). E se Sartre em *O ser e o nada* coloca a experiência da angústia como experiência própria da liberdade, ela deve ser estendida a toda condição humana na sua trama existencial porque sendo a finitude uma eleição, é só na expressão dela que surge o universo do sentido do ser e este sentido como o humano:

A angústia é, assim, abandono do ser à possibilidade proibida de eleger-se finito, abandono causado por um brusco retrocesso ao infinito. É a interiorização desse desamparo e termina na livre realização do único possível de Adão desamparado: a eleição do finito. Nesse instante do pecado há uma restituição do ser original como *sentido* (US, p. 176 e 177)

O sentido, em último caso, é a razão ontológica do universal singular. Porque no fundo o que todo processo institui enquanto existência que é *maneira de ser* é essa restituição que só pode ser dada como sentido do ser, mas sentido unicamente finito. Se o sentido é a razão do ser, o sentido do ser só pode ser a finitude. Todo humanismo sartriano se deve ao privilégio que a liberdade carrega consigo na determinação do sentido do ser, sentido puramente finito. Assim, “o homem é o ser que transforma seu ser em *sentido*, o ser pelo qual vem o *sentido* ao mundo” (US, p. 178). Entre o universo opaco do ser e o nada como possibilidade sobre o ser, a história aparece fundada pela liberdade, e o sentido, assim, só pode ser histórico porque sendo ele universal singular, tem sua raiz na personalidade constituída fáctica e historicamente, daí que a liberdade só pode ser no mundo e o mundo só pode ser histórico. Assim, a história é dialética, mas o motor próprio é a subjetividade por ser a única condição de alteração de sentido como eleição da finitude:

Pois todos nós somos Adão, na medida em que cada um de nós comete, para si mesmo e para todos, um pecado singular, isto é, que a finitude é para cada um necessária e incomparável. Por sua ação finita o agente desvia o curso das coisas, porém o faz de acordo com o que esse mesmo curso deve ser. O homem é, com efeito, mediação entra a transcendência detrás e a transcendência da frente, e esta dupla transcendência é uma só. Assim, pode dizer-se que, pelo homem, o curso mesmo das coisas se desvia em sua própria desviação (US, p.179).

Não que esse sentido seja dependente exclusivamente da subjetividade, pois se fazendo histórico, ele se faz também trans-histórico, isto é, para além da subjetividade que o engendra. Nesse sentido a relação entre a envoltura permanente e a criação subjetiva é dialética mas sem aniquilar aquela condição criada. Sendo o mundo e a história o humano por excelência, não no sentido de uma categoria geral, mas naquilo que é composto pelas microtemporalizações, todo conjunto humano é finito porque é histórico na medida em que envolve *todos* os homens, e envolvendo todos os homens, essa finitude não se resguarda nela mesma num imanentismo, mas os trespassa como sentido mesmo do humano e do ser: “Sendo eu histórico na medida em que os outros também fazem a história e me fazem a mim, eu sou um absoluto trans-histórico pelo que eu faço com o que eles fazem, com o que eles me fizeram e com o que eles me farão mais tarde, isto é, por minha historialidade” (US, p. 179). Pela condição finita do homem, Sartre é levado a ver que a história formada pelas subjetividades não é mantida tão somente pelo ser opaco e pela matéria, ou mesmo pela subjetividade que ela

engendra, mas sobretudo pelo sentido. Sentido certamente assegurado também pela matéria do mundo, mas que possui, por ser história humana, sua raiz no indivíduo. Assim, “a verdadeira relação do homem com seu ser não pode ser **vivida** na história senão como uma relação trans-histórica” (US, p. 168, **negrito meu**). O sentido é, assim, a relação entre a necessidade e a aventura, entre a história singularizada e a singularização histórica. Como essa dialética não tem termo final, ela faz da vida o próprio paradoxo do absoluto no relativo.

Ao pensar a trans-historicidade, Sartre elege a finitude para além da própria subjetividade, embora enfatize a interioridade como sua fonte inacessível. Inacessível por sua interioridade, mas exteriorizada por sua condição de transcendência, e delegada ao mundo e aos outros pela facticidade. Ante essa dinâmica, é *vivendo* que Kierkegaard se designa como um absoluto trans-histórico. O humor, a ironia, a condição de ocultamento pelos pseudônimos como “desqualificação sistemática do *nome próprio*” (US, p. 161), e sobretudo a angústia como provocação e não como conceito, aludem a sua vida e ao seu modo subjetivo de escapar da objetividade para não se definir como objeto de saber histórico, sua diluição na história apenas como saber, denotando ao seu modo de vida singular, uma tessitura totalmente alheia à sua própria época. Essas condições implicam que a morte já não apareça como metamorfose da existência em saber, pois ainda que ela anule radicalmente o subjetivo, ela não o modifica. O que resta dessa subjetividade como trans-historicidade não é Kierkegaard vivo, nem mesmo sua obra escrita, mas aquilo que por ela nos remete: o próprio Kierkegaard, não em pessoa, mas sua vida na medida em que ele “com sua obra, *dá a compreender* sua vida. Em 1964 nós a encontramos, na História, feita como uma *chamada à compreensão*” (US, p. 185). É na compreensão que encontramos sua subjetividade para além de *sua* vida subjetiva. É nela que embarcamos na finitude em sua totalidade. Assim sendo, o sentido ao remeter a subjetividade finita não implica apenas um modo absolutizado, mas sobretudo “a nós mesmo”. É nesse sentido que a finitude é trans-histórica e somos todos trans-históricos: “ante Soeren, o morto deixa algo a compreender: nós mesmos” (US, p. 185 e 186). Se o ser é uma qualidade fundamental, enraizada segundo a finitude, e esta é constituída pela personalidade historicamente, seu ser como sentido implica sua realidade para além da subjetividade que a engendra e que nos guia à sua compreensão que sendo envolvida na trama de nossa história, reflete nossa própria compreensão. Não no sentido de se converter em um conceito, mas em possibilitar uma reinvenção de nós mesmos assumindo todo o signo cultural dado pelo outro, um outro singularizado. Essa

condição de contemporaneidade histórica institui que “as palavras de Kierkegaard são nossas palavras” (US, p. 187), mas tão somente na medida em que suas palavras não remetem ao Kierkegaard vivo, mas a mim mesmo:

Assim, Kierkegaard está vivo se a nós nos é possível chegar a ser Kierkegaard, ou se, inversamente, este morto não cessa de fazer se instituir pelos vivos, tomando suas vidas emprestadas, introduzindo-se nelas e alimentando sua singularidade com a nossa. Ou, em outras palavras: Kierkegaard está vivo se aparece no coração do saber como o denunciador perpétuo, em cada um, do não-saber, do escalão dialético em que a interiorização se transforma em exteriorização, em uma palavra, da existência (US, p. 186).

Assim sendo, a subjetividade de Kierkegaard pode desaparecer com sua morte, mas não Kierkegaard mesmo, o cavaleiro da fé. Seu sentido, todavia, não aparece como um conceito opaco, mas como um sentido que remete a mim mesmo numa espécie de conversão em Kierkegaard, pois ao pensar a angústia é segundo ele que a penso, a interiorizo, e a compreendo. No fundo, não é *a* angústia que compreendemos, mas ela tal como Kierkegaard a expressou. Por isso, se “compreender a Adão é **converter-se** em Adão” (US, p. 186, *negrito meu*), compreender Kierkegaard é converter-se em Kierkegaard. Não se trata, assim, de *viver como tal*, mas da reinvenção constante daquilo que é dado e animado por minha singularidade, embora se resguarde na sua própria. Não é a obra de Kierkegaard, mas ele mesmo que é restituído como sentido e reinventado segundo a eleição mesma de minha finitude. Sartre aponta que “o pensamento subjetivo é a captação reflexiva de meu ser-acontecimento, da aventura que eu sou e que me arrasta necessariamente a chegar a ser Adão, isto é, a recomençar de novo o pecado original no movimento mesmo de minha temporalização” (US, p. 186). Trata-se de me descobrir e redescobrir Kierkegaard na ironia, no humor, na angústia, mas na *minha* angústia¹⁵¹: “Kierkegaard é restituído como minha aventura, não em seu sentido único, senão ao nível de seu ser-aventureiro, na medida em que eu tenho que ser o acontecimento que me advém desde fora” (US, p. 187). Sartre pensa essa *restituição* dentro da esfera da imanência, do sentido, como relação de interioridade porque cada um se manifesta sempre como um “absoluto incomparável” (US, p. 188), cuja relação é sempre focada no indivíduo vivente, na vivência na medida em que por ela “eu o re-

¹⁵¹ “Todo pecado é particular enquanto institui, em condições particulares, uma pessoa única; e é, por sua vez, o pecado enquanto é eleição da finitude e desafio blasfemo a Deus. Assim, a universalidade do pecado está contida na singularidade da opção. Por ela todo homem chega a ser sempre todo homem. Cada um faz avançar a história voltando a iniciá-la, e também sendo de antemão, em si mesmo, as reinicializações futuras” (US, p. 186 e 187).

começo em circunstâncias históricas distintas” (US, p. 188). Recomeço sua angústia e sua ironia, me faço por ela, mas a faço diferente pelo simples fato de que a vivo. É nesse sentido que Sartre pensa a multiplicidade do sujeito: a finitude não é irreduzível *ao* mundo, mas trans-histórica na História. De fato tanto Kierkegaard como Sartre são sujeitos únicos pelo fato de que são indivíduos singulares, mas uma vez morto, Kierkegaard “não ressuscita inteiramente senão que se converte em *sujeito múltiplo*, isto é, união interna de nossas singularidades. Cada um de nós *é* Soeren como aventura (US, p. 188, negrito meu). Mas somos também múltiplos por *sermos* Kierkegaard nos fazendo a nós mesmo. Se todo homem é trans-histórico, então todo homem *é* todo homem na medida em que *se faz* singular. Encontramos aqui a ponto arquimediano do humanismo sartriano:

Kierkegaard vive porque ao rechaçar o saber, revela a contemporaneidade trans-histórica dos mortos e dos vivos, isto é, manifesta que todo homem é todo o homem enquanto universal singular. Ou, se se prefere, pelo fato de que, contra Hegel, ele manifesta a temporalização como dimensão trans-histórica da História, a humanidade perde seus mortos e os recomeça absolutamente mediante seus vivos (US, p. 188).

Portanto, é como trans-histórico que o homem é compreendido como universal singular. É nessa condição que a subjetividade se retrai ante o todo histórico, mas em contrapartida eleva a personalidade a um patamar constitutivo da história e do mundo humano para além da finitude subjetiva. A finitude de Kierkegaard não é sua vivência, mas o *modo* como ele vive. Esse modo, sua “profundidade negativa” (US, p. 188) que é a aventura individual implica essa qualidade singular de ser como sentido do ser. Se somos seu contemporâneo e ele o nosso é porque a relação que temos com ele é existencial. Ser trans-histórico, nesse sentido, é resguardar a existência ante a História impedindo-a que ela converta o indivíduo em mero saber histórico, mantendo a relação não na linearidade da narrativa histórica, mas como “ambivalências vividas” (US, p. 189).

Com isso, toda a profundidade do objeto histórico alcança um horizonte sem fim, mas ao mesmo tempo tangível pelo fato de que tudo permanece distante e ao mesmo tempo à mão, como relação trans-histórica. E o que permanece do que é, como sentido do ser, não é o indivíduo, uma vez que este *não existe* mas o universal singular. Com a trans-historicidade Sartre equilibra os polos do singular e do universal denotando à finitude essa condição plena que não a sobrecarrega somente à subjetividade. Essa

“imagem universalizante” (CM, p. 76) que dou a mim mesmo na minha própria ultrapassagem de exteriorização da interioridade coloca a finitude no horizonte da vida exterior, discutida nos primeiros escritos de Sartre e retraída com a ênfase que a personalização foi alcançando no decorrer da obra. Essa é a forma com que Sartre chega ao seu humanismo e a forma de vida que ele denota: “A humanidade é uma aventura individual que se passa na dimensão do universal. O individual vem a si mesmo sob os traços do universal; eis o destino da humanidade” (CM, p. 437).

Assim sendo, a tarefa do filósofo volta-se a uma espécie de ontologia prática, na medida em que elucidar a finitude do finito envolve a determinação da qualidade fundamental cujo invólucro é o indivíduo singular e concreto e esta como sentido próprio do ser, sentido este que não é somente *a* finitude, mas *esta finitude-aqui*. Somos levados na imagem singular do finito à consideração da nossa própria finitude.

III – Negação e diferença: a qualidade singular

Toda filosofia de Sartre é uma *descida à finitude*, uma forma de ontologia da vida prática. É isso que garante que seja superado todo o abstracionismo ontológico e o idealismo metafísico. Por certo Sartre reconhece a necessidade da ontologia e do conceito, mas devemos demarcar que, ainda que a nível hipotético, a necessidade da filosofia não a impede de ser *dramática*, pelo contrário, o estatuto do seu objeto exige dela isso¹⁵². Para melhor dar conta dessa relação, focando a filosofia mesma e não sua ligação com a literatura, apontamos a unidade teórica entre as fases de sua filosofia, existencialismo, marxismo e psicanálise. Assinalamos, nisso, a unidade de sua obra, não entre as *duas* consagradas, de *O ser e o nada* e a *Crítica*, mas sob o fio condutor da ideia de aventura e por ela elencando todo empreendimento psicanalítico a estas duas fases, destituindo a psicanálise do seu estatuto de disciplina auxiliar, embora, ainda assim, reconheçamos uma configuração que encontra seus princípios em uma ontologia, porém da qual ela não é uma consequência ou complementação mas uma reformulação e, portanto, parte de seu desenvolvimento. Tais princípios vem traduzidos praticamente, pois eles assumem a singularidade do acontecimento para além da negatividade pura, cuja linguagem passa a ser estabelecida pelas noções, baluartes próprios do tempo e da diferença constitutiva do objeto como forma não de descer ao *ser* (ontológico ou metafísico) do finito, mas à elucidação da finitude do finito. Tomada isoladamente, a ontologia de Sartre não visa o finito enquanto tal, o que a faz infrutífera em sua análise, pois ela não deve revelar senão *nada*, tal como apontava Merleau-Ponty. Ora, ante isso é que ressaltamos que tal unidade possibilita à ontologia de Sartre essa descida à finitude, não sem alguns reparos, por certo, já que a finitude tomada enquanto tal não poderia recair no erro primeiro de Sartre, qual seja, sua correspondência ao ideal de infinitude. Mas na medida em que a explicitação do singular compreende uma análise

¹⁵² Sartre mesmo discorre sobre isso em uma de suas entrevistas: “Hoje, eu penso que a filosofia é dramática. Não se trata mais de contemplar a imobilidade das substâncias que são o que são, nem de encontrar as regras de uma sucessão de fenômenos. Trata-se do homem - que é ao mesmo tempo *um agente e um ator* - que produz e joga seu drama, vivendo as contradições de sua situação até o estilhaçamento de sua pessoa ou até a solução de seus conflitos. Uma peça de teatro (épico - como aquelas de Brecht - ou dramático), hoje, é a forma mais apropriada para mostrar o homem *em ato* (isto é, o homem, simplesmente). E a filosofia de um ponto de vista, pretende se ocupar desse homem. É por isso que o teatro é filosófico e a filosofia é dramática” (EP, p. 8 e 9).

sobre a infância e os processos de personalização, calcando a consciência não mais no em-si-para-si mas na vivência, ela faz da finitude a própria medida do ser.

Poderíamos dizer que em Sartre a metafísica, malgrado o dogmatismo das primeiras obras, e para usar uma expressão de Lebrun, passa a visar não o “*ser-do-finito*”, atitude da metafísica no seu sentido infinitista, mas o “*ser-finito*” (LEBRUN, 2006, p. 186). A implicação ainda é mais ética e epistemológica do que ontológica. Ela resolve tanto o problema da equivalência das ações humanas quanto o problema da dicção do fundamento cujo mutismo era a condição final tanto para o plano ontológico quanto para o epistemológico, pois se o ser não pode ser dito, então o que se diz se perde ante a ausência de fundamento, caindo na contingência opaca do ser e levando o discurso, sobretudo o filosófico, ao silêncio. A solução seria assumir o plano fenomenológico o qual se pauta não na dicção *do* ser, mas das maneiras de ser, embora essas mesmas perdessem qualquer dimensão para além do cogito imediato, senão num mundo ao qual ele permanecia em sobrevoo. Se a experiência motor da liberdade era a angústia, ela denotava uma dureza por esta dificuldade de *se* dizer a liberdade, de irradiar o fazer (o que certamente estabelece seu peso, mas um peso ele mesmo negativo por sua contrapartida), e ao mesmo tempo frágil pela fraca ressonância que tal ação resultava, desmoronando frente ao próprio fazer que ela engendrava. Em outras palavras, a angústia nos conduzia a ideia de uma passagem do nada ao nada, cuja alienação deveria se perder ante a força dessa negatividade, mas para a qual era o próximo encontro iminente, fazendo desse processo um círculo infinito e sem alteração qualitativa. Por certo, o finito já não diz mais o infinito, não obstante a sua sombra latente, sombra que restitui a hipótese idealista do fundamento ante a necessidade de pensar a analogia desse nada ao mesmo passo que impossibilita a queda num dos extremos, o puro ser e o puro nada. Mas “se o ser não pode ser dito, muito menos se pode esclarecer como o nada possa surgir no seio do ser” (BORNHEIM, 2003, p. 144) e, portanto, a própria analogia é destituída de sentido, restando a frágil hipótese metafísica do nada como “a possibilidade própria do ser e sua única possibilidade” (EN, p. 115). Mas se é a hipótese metafísica a causa da entificação do ser em Sartre, e disso se segue como consequência o esquecimento da finitude do finito (BORNHEIM, p. 2003, p.183), sua rejeição é o primeiro passo para a guinada da finitude. A solução primeira de Sartre sem a rejeição da hipótese metafísica é o reconhecimento do fracasso de ser, que pressupõe uma guinada do âmbito ontológico para o ético. Se ganha, assim, um peso para a frágil ética de Sartre, mas fica insolúvel o problema ontológico, pois,

essa mesma ética que reconduz à vida autêntica pelo reconhecimento do fracasso se resume a fazer da existência ainda uma visada sobre o nada, e sem mais. Levado a cabo, o nada como fundamento do real traz a consequência de que esse mesmo real se tornou *nada*. Uma “ontologia do finito” toma esse nada como seu princípio, mas a essa altura, ele se torna tão infrutífero quanto as metafísicas infinitistas.

Ora, mesmo sendo nada seu ser próprio, não se *é* tão somente, mas *se vive como este nada-aqui*. Por conta disso, a solução não é distante de Sartre porque tal hipótese nos coloca na ambiguidade do fenômeno. Resultado da relação entre ser e nada, o fenômeno é também o estatuto *real* do ser, enquanto este expressa o ser segundo suas *maneiras de ser*. Assumindo o ser de acordo com o fenômeno, deixando de lado o em-si-para-si¹⁵³, assumindo a *Crítica* e as obras psicanalíticas enquanto focam o indivíduo segundo a vivência que o expressa e não tão somente a negatividade, somos levados a uma revisita a esse *nada* e como dele podemos ainda ascender a elucidação da finitude do finito sem prejuízo maior à filosofia de Sartre. Tal revisão nos é permitida porque ela nos reenvia ao peso positivo já alicerçado em *O ser e o nada*, qual seja, do ser como singular, e do nada enquanto a privação singular deste mesmo ser (EN, p. 666). De fato, a ideia de Ser-todo como *causa sui* desvia o olhar do ser singular para focar no fundamento do ser, quando, na verdade, tomando em sua positividade, tal singularidade deveria ser a própria medida do ser e, portanto, sua finitude. Todo nosso trabalho redundou para alicerçar tal tese. Na medida em que o ser é tomado em sua singularidade e esta singularidade não é dada, mas constituída segundo uma dinâmica temporal também ela singular, essa singularização passa a ser a medida da finitude. Mas se não é o ser e o nada que se *mede*, que é então? Qual é a finitude do finito? O que a possibilita? À guisa de conclusão, é preciso reconduzir a solução, pois uma vez destituído o em-si-para-si, como pensar o nada, sua natureza e relação enquanto fenômeno? Qual é, por fim, a real relação entre finitude e negatividade?

Uma solução mais próxima à Sartre é a de Moutinho ao apelar à nova “extensão do negativo” (MOUTINHO, 2003, p. 134) segundo a qual Sartre se diferenciaria de toda a tradição metafísica. Não é a da extensão do sujeito, uma vez que a totalidade do sujeito não é a da consciência, pois esta é seu núcleo instantâneo (EN, p. 106), donde se segue que “a extensão do negativo em Sartre não se reduz à autonomia do sujeito”

¹⁵³ Pode nos parecer estranho essa associação entre ser e fenômeno quando toda a ontologia de Sartre se constitui pelo reconhecimento do caráter transfenomenal do ser. Por certo, é o que se mantém em *O ser e o nada*, daí que a acusação de sobrevoos. Nossa tese é de que o enraizamento sobre o ser, sobre a história, depende da consideração da finitude enquanto princípio sintético.

(MOUTINHO, 2003, p. 134). A tese de Lebrun (2002) que Moutinho segue é de que a negatividade é convertida numa tese posicional que passa a determinar “o grau de realidade, a sua finidade” (MOUTINHO, 2003, p. 135). Ela é associada não a uma qualidade do ser, mas ao poder de qualificar pelo fato de que toda negação implica uma determinação. Daí que não se trate de realidades em-si, ou do em-si real, mas de realidades finitas *como* negações. É essa condição, calcada na introdução do conceito de “grandeza negativa” segundo Lebrun (2002, p. 267), que marca a ruptura decisiva entre o finito e o infinito. Lebrun mostra como a *comparação* (LEBRUN, 2002, p. 260) passa a ter valor de ato constitutivo da finidade. Mas uma finidade marcada não pela diferença de essência, sua *qualitas*, senão de grandeza (*gradus*), pois sendo determinações da mesma essência, essas oposições seriam apenas quantitativas. A negação aparece como determinação exterior, como condição de limitação, mas limitação possível apenas pela oposição e comparação de mais de uma positividade. Por certo Sartre não escapa à isso, e assume que toda negação é determinação. Mas como coloca Moutinho, os leitores de Sartre atribuem a este um nada mais radical, mais puro (MOUTINHO, p. 141), que não é mera sombra do positivo. Moutinho associa aqui a real posicionalidade do nada com a sua pureza, reclamando o dualismo pela absoluta contraditoriedade entre ser e nada, isto é, por sua pureza, a qual será assegurada pela condição de negação não somente do real, mas de autonegação. Assim, sendo a negação do real determinação do mesmo, a negação de si implicaria também determinação de si ao mesmo passo que a impede de *ser*¹⁵⁴. Negando o mundo e a si mesmo, o para-si se constituiria enquanto tal nesse duplo ato de negar, nessa negação mais pura e mais radical que a da tradição. Mas isso não salva ainda a condição de síntese, porque essa dupla negação é concomitante e não dialética: “o ser é posto de início e depois negado, o não ser aparecendo como seu contraditório, como negação dele, sem “passagem” de um no outro”(MOUTINHO, 2003, p. 143); mantendo a tensão entre ser e nada e recaindo nas hipóteses criticadas desde o início. Nesse sentido, a ideia de grandeza negativa pode demarcar o rompimento com a tradição do infinitismo, uma vez que a finidade é marcada pelo positivo dado, mas não mostra como essa negatividade é ele mesma essa finidade, ou como basta essa nova *extensão*, do negativo que habita a realidade humana em sua

¹⁵⁴ É radical porque não é somente negação do ser, é também negação de si, pois não se trata de fazer da negação algo. Esse redobramento sobre si da negação implica o nada como princípio, cuja tradução no âmbito do fenômeno significa “Sartre pretende que a negação não seja *posta* como tal, o que a converteria em ser, em um simples contrário seu; daí por que ela deve ser *também* negação *de si mesma*” (MOUTINHO, 2003, p. 144)

intra-estrutura, para que ela se converta em condição de positividade. Em outras palavras, como o puro nada, não podendo nunca ser, pode se converter em condição de positividade? Moutinho responde a isso apontando não uma “positividade do negativo”, mas sim sua “condição posicional” (p. 139). Isso faz do negativo o princípio do real, o que Sartre mesmo assume, uma vez que o concreto, ou real, é nadificação do ser (EN, p. 666), mas, novamente, nos coloca numa finitude tão inócua quanto à do ser, já que se foca no vazio do princípio e não na sua condição sintética. Tal condição reclama que não se trate desse nada geral e puro, mas da *privação singular deste ser-aqui* (EN, p. 666) cuja tradução concreta não é o em-si-para-si mas o *universal singular*. Este reflete de modo dialético toda situação singular e a história que a envolve e para a qual ela reflui. Se o princípio da consciência como *outra* que não o ser implica uma alteridade com relação ao ser de modo que esse outro *não é* outro, mas *se faz* outro, então o fazer alude na negação de si a constituição si, de modo que negar só pode significar, em última instância, um constituir por si mesmo: reencontramos aqui a autonomia, a mesma autonomia que Sartre reclama na conferência sobre Kierkegaard. Esse reflexo sobre si, que Sartre chama de interiorização, faz da explosão da consciência do mundo a interiorização singular desse mundo ao qual ela explode exteriormente. A privação singular se faz como interiorização singularizada cuja forma ontológica não é uma grandeza cuja positividade vem da relação ao outro, mas enquanto uma *qualidade* singular. Aqui a decisão de autonomia não alude somente a subjetividade, já substituída pelo processo de interiorização e exteriorização, mas à constituição da pessoa enquanto finitude, tal como apontamos. Em outras palavras, a negatividade aqui é posicional na medida não em que é uma grandeza, mas uma qualidade, uma forma diferenciada.

Assim, a negatividade que é a própria liberdade passa a denotar no indivíduo não apenas o pode nadificador, mas requer, por sua singularidade mesma, esse poder já na sua forma sintética, isto é, como *qualidade*. A qualidade de ser aparece como gosto e estilo do indivíduo, mas reforça a ideia da necessidade da liberdade e desta como um *modo singular de ser*. Em outras palavras, não há um *nada fundamental* senão enquanto *qualidade fundamental* como resultado total do processo de singularização ou *de se fazer outro*. Um nada que se qualifica não somente pela negação do outro e de si mesmo, mas pela sua constituição singular enquanto *esta negação-aqui*. Esse ponto de vista singular, finito, é, como vimos, *o máximo de ser* (CM, p. 529) Essa grandeza que se traduz não em quantidade mas em qualidade porque corresponde ao ser próprio de cada para-si não enquanto essência mas existência, faz que o ser se reduza a sua própria

qualidade, e que sendo ela trans-histórica, não seja resumida nem ao ser positivo, nem a negatividade que a engendra, mas as engloba em seu processo total cuja síntese de reconhecimento de sua singularidade implica a apreensão dessa qualidade.

Toda essa mudança de perspectiva não nega o ser e o nada, mas os agencia segundo a possibilidade em que o finito possa ser dito enquanto tal. Por certo Sartre não quer cair nas amarras de uma metafísica, pois é sua forma de tratar o ser que a impede de privilegiar o finito, para o qual ela permaneceria infrutífera. Aí que é preciso colocar todo peso ontológico não no ser, mas no fenômeno¹⁵⁵, ou melhor, nas *maneiras de ser*. Sartre se aproxima disso com a psicanálise existencial, mas é só pela passagem à *Crítica* que ele consegue efetivar tal abordagem pelo fato de assumir ali a matéria e a história, fazendo da medida do ser não a opacidade, mas o tempo mesmo do homem. É somente ali que o universal singular pode adquirir a concretude necessária para que o próprio ser singular seja restituído na sua concretude, isto é, no seu ser absoluto. Como observa Bornheim,

A liberdade tal como a entende o primeiro Sartre é toda feita de uma peça só, ao passo que agora tudo se desdobra no interior da ambiguidade radical daquele conceito de vivência a que me reporte anteriormente. E ainda que sempre alérgico a qualquer forma de homogeneidade atribuível à categoria do objeto – o sujeito lhe é irreduzível –, digamos que, a partir da *Crítica*, Sartre tornou-se mais “positivo” (BORNHEIM, 1998, p. 46).

Esta positividade deve ser entendida como essa descida à finitude. Ao passo que Sartre se torna mais positivo a finitude passa a alcançar a concretude sempre reclamada. Pois nessa guinada já não se trata tão somente de alicerçar uma vida para além da negatividade, uma vez que esta jamais é suprimida, mas de alicerçar ela mesma como fator dessa positividade. É nisso que se dá o coroamento da liberdade para além do ato de se libertar: sua condição de criação, pois o que se cria não é tão somente uma mudança no exterior, mas *toda* a realidade. Se o garçom *brincava* de ser garçom, esta é levada a sério agora. Não uma seriedade que anula ou aliena, mas uma alienação ela mesma requisitada enquanto *forma* dessa negação. Isto porque “todo ultrapassamento ulterior, longe de suprimir as facticidades originais, as conservam nele como exigência própria que qualifica a ação e esboça o conteúdo das mudanças” (CRD II, p. 214). Essa qualidade própria do movimento de liberdade implica que o garçom não realiza indiferentemente seu esforço, nem também sucumbe a um universal abstrato na ilusão

¹⁵⁵ Aqui, certamente a separação entre ser e fenômeno realizada na introdução de *O ser e o nada* é a grande causa de tamanho prejuízo, trazendo um novo dualismo cuja relação tensa entre ser e nada jamais conseguirá resolver por completo sem recorrer à síntese ideal do em-si-para-si.

de ser *algo*, mas sim que ele se faz *este garçom-aqui*, e coloca nessa atividade toda uma singularidade que remete a um modo singular de ser, que por um lado reflui sobre o mundo lhe dando sua contextura, e por outro sendo uma forma que ao mesmo tempo que ele a assume, ele ultrapassa sua condição pela singularidade que ela engendra. E a faz única não somente porque ele é um indivíduo localizado num tempo e num espaço específico, mas porque se torna a síntese de um ultrapassamento que envolve desde a história individual até a história global e uma estratégia única para seu ultrapassamento:

Ser para-si é transcender o mundo e fazer com que haja um mundo transcendendo-o. Mas, transcender o mundo é precisamente não sobrevoá-lo, é comprometer-se nele para dele emergir, é necessariamente fazer-se ser *esta* perspectiva de transcender. Nesse sentido, a *finitude* é condição necessária do projeto original do para-si (EN, p. 366)

E a marca própria da finitude do ser passa a ser o projeto do para-si. Mas um projeto que, desde *Questões de método* ao *Idiota da família* demarca na necessidade da liberdade a tomada do indivíduo inteiro. Essa exigência leva Sartre a confluir o projeto de ser com a personalidade do indivíduo¹⁵⁶. Da consciência impessoal e translúcida se foca agora na determinação pessoal engendrada por uma negatividade que assume desde seu surgimento todo o peso do mundo e da história como parte e solo pelo qual se constitui a singularidade: “não há indivíduo a não ser por *esta* finitude, pela singularidade *deste* ponto de vista” (CRD II, p. 214). Assim sendo, ao reclamar a concretude do indivíduo, a finitude passa a ser inteligível em sua condição de finito. Mas o que ela revela já não é nem unicamente o nada como princípio, nem o ser opaco. Nem a angústia e a consciência infeliz, nem a má-fé e a seriedade. Nem a liberdade e nem a alienação. Mas de todo esse processo, àquilo que permanece irreduzível ao ser e a

¹⁵⁶ Encontramos no segundo tomo do *Idiota* a fórmula que bem expressa essa condição: “Na origem de sua recusa a viver, não haverá um pulsão mais profunda e, de certa maneira, *positiva*?” (IF II, p. 2068).

“Ele *se torna seu empreendimento*. Isso pode leva-lo até ao autismo - e vimos que Gustave *pode* levar a introversão até esse ponto -, mas, mesmo que pare no meio do caminho, o apaixonado de tipo passivo interioriza seu objetivo e tenta atingi-lo apenas com a ação que lhe é permitida: a ação passiva ou a automanipulação. Nem por isso ele deixa de *ser* inteiramente superação, projeto, expectativa, e se estruturou como *por vir a si mesmo*. É o que ocorre com Gustave a perscrutar *seu* vazio para nele descobrir *seu* futuro em germe (ou seja, aquela metamorfose orgânica de *si mesmo*: o gênio). Por conseguinte, as hesitações, as fraquezas, a impotência de 1845-47, todos os seus comportamentos de fracasso, **não podem ser considerados, de modo negativo e com perspectiva pluralista**, como efeitos de forças relativamente autônomas a refrearem sua empreitada principal; ao contrário, com base na totalização em curso - totalizante, totalizada, destotalizada a se retotalizar de modo incessante - é preciso considera-los *meios* a serviço do projeto apaixonado de escrever. Em outros termos, mesmo quando perde tempo e se concentra em tarefas estúpidas *para não escrever*, podemos estar certos de que a estupidez é apenas aparente, e que é *para escrever* que ele se obstina a não escrever” (IF II, p. 2070)

história, ao mesmo passo que é sua expressão própria e marca da liberdade, qual seja, a diferença:

De qualquer maneira, a ação e a vida do homem que devemos estudar não podem ser reduzidas a essas significações abstratas, a essas atitudes impessoais. Pelo contrário, é ele que lhes dará força e vida pela **maneira** como se projetará através delas [...] O sentido do nosso estudo deve se aqui “**diferencial**”, como diria Merleau-Ponty. Como efeito, é a *diferença* entre os “comuns” e a ideia ou a atitude concreta da pessoa estudada, seu enriquecimento, seu tipo de concretização, seus desvios, etc., que devem *antes de tudo* nos iluminar sobre nosso objetivo. **Essa diferença constitui sua singularidade** (CRD I, p. 105 e 106, negrito meu)

A negatividade, se se quer ser apreendida na elucidação da finitude do finito, deve expressa-se sempre como uma diferença, com uma *forma*. Não uma forma geral, uma vez que é liberdade, mas uma forma singular. Essa diferença que implica essa singularidade é o que recobramos em cada finitude. Finito assim, é tudo, mas o que se resguarda desse processo, justamente porque é processo, é o seu *máximo* de ser. E se a finitude é máximo de ser, é o máximo desse processo que denota a força dessa diferença, dessa nova forma, dessa qualidade a repousar sobre o ser a história como forma que elas devem assumir no refluxo da exteriorização. Só aí há enriquecimento e positividade, só aí a liberdade não se perde na alienação, só aí a seriedade já não é um abismo cujo único fim é a volta à uma angústia originária. Não que devam ser fonte de gozo, mas são condições para o processo de singularização. Por isso não se trata do resultado da relação total de todos os lagos de não-ser que rodeiam o para-si e o determinam como não sendo *isto*, mas sobretudo este *isto* irradiando uma singularidade que determina toda a tessitura desses lagos de não-ser, dando uma conjuntura nova a esse mundo. A autodeterminação é constitutiva do mundo e não surge como resultado senão como princípio desta perspectiva, isto é, surge como finitude. Mas tal finitude não é um ser positivo dado, senão uma negatividade *que se forma*. A análise da finitude do finito revela o finito enquanto processo que culmina no seu ser como singularidade dado por sua diferença, essa irredutibilidade que surge com o indivíduo e adquire uma dimensão trans-histórica. A negatividade se transforma em diferenças qualitativas, e trazem todo um modo de o homem se compreender, tanto seu peso ontológico quanto ético, ao mesmo passo que dão o sentido do discurso sobre si e sobre o mundo.

Assim, ser e nada não são os elementos para tal elucidação, mas sim as noções, ainda que estes pressuponham os primeiros (embora estamos num plano cujo ser é o seu sentido e o sentido é a finitude), é só na medida em que se tornam concretos que conseguem salvaguardar a finitude do finito, restituindo ao homem seu discurso próprio,

aproximando o quanto pode do metafísico¹⁵⁷, e impedindo-o da queda ao mutismo do ser e o do nada. Temos ainda uma ontologia, mas uma ontologia sempre criada, sempre reinventada, sempre com uma nova imagem do homem, pois não se trata somente do sujeito egotista, mas de toda uma atmosfera humana (e esta enquanto sentido do ser) que se cria: tal é o peso do universal singular, é a *náusea* de Roquentin, o modo como o ser se possibilita por tal aventura humana. Uma finitude diz sua diferença e seu tempo, por elas temos a imagem do homem e sua liberdade, sua história, seu peso e sua leveza, sua qualidade fundamental.

Essa explicitação da finitude como qualidade é melhor expressa com aquilo que Sartre chama de seu *teor metafísico* (EN, p. 650). Ora, mesmo que Sartre apele sempre para a diversidade dos *istos* e pela diversidade de formas possíveis, infinitas, por certo, pelas quais a *liberdade* do para si pode realizar a indiferença do ser (EN, p. 241), e ainda que quando comece a analisar a qualidade recuse qualquer subjetivação da qualidade (EN, p. 236), ela finda numa associação da qualidade com o gosto pessoal e o estilo objetivo da pessoa. Assim sendo, “o para-si também se qualifica a partir dessa negação, pois ele não é dado de início para depois se constituir como negação” (MOUTINHO, 2003, p. 125). Por isso, desde seu surgimento a negação não é indiferente (MOUTINHO, 2003, p. 122) e não sendo indiferente, implica toda essa constituição diferencial da singularidade¹⁵⁸. Por isso que a falta não é *qualquer falta* (CM, p. 161), mas “*este ser como falta*” (CM, p. 547). Passa a haver, então, uma isomorfia entre sujeito e mundo pela qualidade, sendo a raiz de toda *coloração* (CM, p. 544) ou a coloração mesma. Sendo assim uma forma de “revelação intuitiva do ser” (EN, p. 650), tomada na sua totalidade constitutiva, essa qualidade deverá revelar por um lado essa qualidade mesma, como o “coeficiente metafísico do limão, da água, do azeite” (EN, p. 650), mas sobretudo a singularidade que o acompanha: “Porque Pedro ama laranjas e tem horror à água, por que saboreia tomates e recusa em comer vagens, porque ele vomita se for forçado a engolir ostras ou ovos crus” (EN, p. 650).

¹⁵⁷ A experiência da náusea como descoberta da contingência por Roquentin é o que melhor expressa essa possibilidade. Não há uma ascensão ao ser do real, ao princípio, e disto a assunção ao modo de vida autêntico. Há uma tomada singular do mundo que é expresso segundo uma qualidade singular, que para Roquentin será a náusea. A náusea aparece como uma *qualidade* do real, qualidade que é a própria vida de Roquentin. Não temos ali a descrição do ser sem relação, contingente, temos uma tomada de forma do mundo tal qual se desvela a uma liberdade que traça a libertação de Roquentin de todo peso morno da história e de sua história.

¹⁵⁸ Assumimos o comentário de Moutinho (2003, p. 132) “Onde pode haver aí contingência? Sou eu, diz Sartre, “que faço que eu apreenda [a casca verde] como verde-rugosa ou como rugosidade-verde” (380). Eis aqui a gratuidade: a apreensão do verde remete a uma negação interna pela qual o para si o realiza como *forma* e a rugosidade como *fundo*; nesse sentido, *tal* relação é “escolhida”.

Ora, impossível tomar isso tão somente como uma imagem do negativo. Tal questão apela à compreensão. Daí que tenha que ser objeto de um estudo psicanalítico para se compreender porque o mundo foi escolhido ser possuído por tal *isto* particular (EN, p. 645). Assim, “equívoco estrutural, o teor metafísico da qualidade se encontra diretamente ligado a um projeto original de apropriação, cujas opções individuais (gostos e desgostos) formam a expressão singular” (MOUILLIE, p. 123). Entre o teor metafísico e o ato poético, a qualidade se torna a forma própria da aventura. Concebida por um processo singular e individual, o tempo engendrado e as diferenças nele compostas na unidade do projeto singular, tornam para o humano tal processo de singularização como *sua* aventura humana:

Ser finito, com efeito, é se escolher, isto é, se fazer anunciar o que é e se projetando rumo a um possível, que exclui os outros. O ato mesmo de liberdade é, portanto, assunção e criação da finitude. Se eu me faço, eu me faço finito e, por este fato, minha vida é única. (EN, p.591)

Por certo Sartre privilegia os *homens das letras*, os artistas e escritores, e mesmo os engenheiros como vimos. Porém todo homem é criador da cultura na medida da sua liberdade mesma. Por isso que não podemos aceitar como resultado de *O idiota da família* “um homem comum, vagamente doente” (BORNHEIM, 1998, p. 39). Trata-se de entender *que homem*, de *que tempo*, com *quais* gostos, *criador de quê*, com *quais gestos*. Ademais, como reconhece o próprio Bornheim, “o processo da verdade total de um homem termina sempre tropeçando num dado irreduzível” (BORNHEIM, 1998, p. 40). Ora, nesse dado encontramos a originalidade dessa negatividade formada, e que chamamos liberdade. Por um lado, objetivamente se sabe dos gostos e da forma, por outro, esse irreduzível, essa diferença específica permanece indecifrável por completo, pois é uma qualidade, um *sabor*, ainda que calcado na materialidade, sobretudo como obra escrita. É esta sensação de insuficiência que Bornheim tem quando Sartre termina seu estudo sobre Flaubert: “muito restaria ainda a ser explorado, que certos aspectos são mais sugeridos que analisados, uma frase perdida poderia talvez suscitar um novo livro, e que para isso teria que surgir nada menos que um novo Sartre” (BORNHEIM, 1998, p. 13). Daí que não desvelamos Flaubert, compreendemos Flaubert, assim como compreendemos Kierkegaard e Sartre por sua letra, cujo fim não é o resgate desses indivíduos, mas a compreensão de nós próprios. Não importa que tenha havido um Sartre e não outro, é por *este* Sartre que nos compreendemos ao procurarmos

compreender Flaubert. É o acaso constitutivo na composição de todo teor singular. Como se forma desde seu surgimento, em algum momento já se deixa transmitir tal *sabor*, e aí já não importa se é uma nova frase a surgir e metamorfosear algo, ou repetir a mesma sinfonia, já não importa se é a lembrança do galo que canta, ou o seu segundo canto – o irreduzível está dado, a partir daí ele se intensifica, se expande, é singularização pelo *leitmotiv* do fato poético. Ficará com seu teor trans-histórico e metafísico, como o que foi e não pode mais não ser, pois foi o que a cultura foi capaz de engendrar ao mesmo passo que foi suscitado pela originalidade singular de um indivíduo único. Esse sabor diferencial denotará a época e o sentimento único dos que a vivem, suas opressões e transgressões.

Assim sendo, o irreduzível não depende da inesgotabilidade do homem, e as angústias do Autoditada, de “Quem pode esgotar um homem?” (N, p. 152), tomadas por Bornheim pela insuficiência que tal estudo pode apresentar, já não desanimam a investida. Por certo, não há a condensação objetiva e analítica do estilo de Flaubert, razão do desanimo de Bornheim: as análises de Sartre “não conseguem explicar, não digo as ideias de Flaubert, que ele nem as teve, mas o seu famoso estilo, enquanto processo criador; tudo motiva, tudo são condições, mas o “salto qualitativo” permanece inextirpável” (BORNHEIM, 1998, p. 40). Isso porque sendo vivência, essa qualidade própria só pode ser ela mesma *vivida* como *qualidade* de sua época. E se sua condição trans-histórica nos suscita hoje Flaubert é porque suscita a nossa própria compreensão ante um gosto e uma atmosfera que a invade sem que possamos reduzi-la à materialidade circundante numa espécie de nudez selvagem. Daí que ela se dá a compreender na medida em que nos colocamos por nossa própria liberdade na investida do mundo. Daí que ela jamais seja objeto de uma tematização, mas conflui para a minha criação mesma, como forma fáctica da qual parto para a minha própria. A angústia de Kierkegaard conflui à minha, mas a vivo à *minha maneira*. Mas quando leio Kierkegaard, a compreensão dele é assumida à minha levando-me a uma tonalidade que não tivera antes. Vale lembrar que o projeto de ser corresponde a dualidade de consciente e inconsciente, pois sendo ele *necessidade* da liberdade, ele não é de todo tematizável na sua singularidade, só assim faz sentido compreender o projeto em suas metamorfoses, como a passagem do artista ao escritor em Flaubert e Genet e mesmo Sartre: é o idiota que escreve, é o ladrão que escreve, é o burguês mimado que escreve: sem a singularidade essas considerações nada dão a compreender. Assim, o projeto é o elemento totalizador, por isso, ele reflete em cada gesto a totalidade singular no seu

processo de singularização. Tanto seu passado fáctico quanto seu porvir. Ademais, quem não só pode esgotar um homem mas esgotar a si? Esse salto qualitativo irreduzível, e que Sartre atribuí como vindo do coração em *Genet*, é a singularidade da criação da liberdade. Não há razão e fundamento ali, e basta que tal criação seja apenas tomada na sua positividade. Buscar ali uma razão é voltar no máximo à contingência ou à abstração dos princípios. Buscar uma razão analítica para a liberdade seria destituí-la de sua dimensão própria, sua singularidade. Temos, assim, pela singularidade, *uma* imagem do homem, imagem que me dá a me compreender enquanto criação singular de minha própria imagem sob o fundo do mundo¹⁵⁹. E é por compreender Flaubert me compreendendo que, neste momento, seu vivido não me é por absoluto *estranho*, disperso e perdido na contingência:

Eu quis dar a ideia de um conjunto cuja superfície é ao mesmo tempo consciente e cujo resto é opaco à esta consciência e, sem ser do inconsciente, é escondida. Quando eu mostro como Flaubert não se conhece por ele mesmo e como ao mesmo tempo ele se compreende admiravelmente, eu indico o que eu chamo de vivido, isto é, a vida em compreensão consigo mesma, sem que seja indicado um conhecimento, uma consciência tética. Essa noção de vivido é uma ferramenta que eu me sirvo mais que eu ainda não teorizei. Eu o farei em breve. Se vocês querem, em Flaubert, o vivido é quando ele fala das iluminações que ele tem e que o deixam em seguida na sombra sem que ele possa reencontrar os caminhos. De uma parte, ele está na sombra antes e na sombra depois, mas, de outra parte, há o momento onde ele vê ou compreende alguma coisa sobre si mesmo (Sit X, p. 111).

Procurar conhecer o vivido é como tentar tematizar a negatividade, mas só a apreendemos de forma bastarda. Daí que não se trata de conhecer o vivido, mas de o compreender, e compreende-lo não significa “trazer o obscuro à expressão clara, mas encontrar um equivalente tal que a obscuridade não seja ausência de clareza, mas revelação da especificidade do vivido” (MOUILLIE, 2000, p. 93), especificidade essa que chamamos de qualidade fundamental. Ademais, essa qualidade não é tomada em seu estado puro, na forma de um objeto ou descrição completa e acabada. Por sua condição trans-histórica ela exige seu inacabamento e transformação no mundo, sem

¹⁵⁹ Aqui a singularidade que dá a imagem da liberdade, e não meramente um tipo fundamental de existência como havíamos sugerido anteriormente à esteira de Merle. Não há tipologia fundamental, pode haver históricas ou condições gerais, mas elas são sempre finitas e singulares. Acompanhamos isso em Flaubert: “Há, pois, segundo ele, um rigor da ficção que a torna profética. Será isso criar um “tipo”? Com certeza não: prova disso é que *Madame Bovary* permanece até o fim como indivíduo incomparável. Mas seu trabalho, visa, justamente, a criar um *universal singular*. A singularidade começa por dar segurança ao leitor, depois o fascina até que ele, por fim, perceba tarde demais que ela continha o universal, e que esse destino que lhe contavam, apesar das inúmeras e irreduzíveis diferenças, é seu próprio destino” (IF II, p. 1510). Mas seu próprio o leva, a despeito das diferenças, a se fazer ele mesmo diferente.

jamais deixar de ser o que é, sem se destituir de sua finitude, pois é sua diferença que resguarda sua finitude. Ademais, “como poderia o biógrafo, sobretudo num trabalho de maior profundidade, deixar de reinventar o seu biografado? O que não quer dizer arbitrariedade, e sim reconstrução de um mundo baseado na empatia, na compreensão” (BORNHEIM, 1998, p. 43). Não se trata tão somente de resgatar algo perdido, ou de manter a originalidade da genialidade de Flaubert. É Sartre, um existencialista e marxista que fala sobre Flaubert. Não há aqui neutralidade, nem tentativa e necessidade disso. “A pretensão de estabelecer um conhecimento exato revela-se aqui inexequível, e empobrecedor” (BORNHEIM, 1998, p. 43). Por isso que o resultado, visto sobre esse ponto de vista, não pudesse trazer à tona senão mais que um homem comum e doente. Essa ideia de homem comum, destituído de uma singularidade restrita, de uma diferença que o demarque como *este* homem, é justamente o que Sartre não vislumbra em Flaubert. Este indivíduo aparece como objeto privilegiado justamente pelo tratamento que dá a essa questão:

A revolução flaubertiana decorre do fato de que, desconfiando da linguagem desde a infância, esse escritor, ao contrário dos clássicos, começa por postular o princípio da não-comunicabilidade da vivência. Nele, as razões dessa atitude são, ao mesmo tempo, subjetivas e históricas. Já sabemos o que foram as palavras para ele desde a primeira infância. Mas ele não poderia ter transformado essa relação negativa com a linguagem em concepção positiva do estilo se o problema não fosse da época, e se a geração anterior, cantando as paixões, não tivesse se posto a tônica na subjetividade. O páthos romântico implica uma substituição de significados: já não se trata de descrever as paixões como *processos* com articulações rigorosas, momentos conceituáveis, mas de encontrar palavras para traduzir sua significação, uma vez que elas são realidade *vivenciadas* (IF II, p. 1998 e 1999).

Ora, ao estabelecer essa relação entre época e vivência, a não comunicabilidade não arroja uma impossibilidade de compreensão¹⁶⁰. Ela direciona, antes, a mudança dos modos, mudança cujo ponto de partida se dá pela maneira singular como ela é vivida. É esta singularidade na sua existência que nos escapa, mas sendo não apenas singular mas também universal, impossível de se desprender do mundo como necessidade fática, a biografia deverá revelar os extratos desse vivido no mundo. É nesse sentido que “a biografia se torna crítica” (BORNHEIM, 1998, p. 41), pois não se trata de narrar a aventura de Flaubert, ou tematizar *ipsis litteris* tal vivido singular, impossível por certo, mas, uma vez sendo ele mergulhado por toda essa condição histórica e tendo

¹⁶⁰ “O que Flaubert chama o “indizível” é, de fato, o que ele não pode dizer mas que ele *sabe*, por exemplo, seus sentimentos contrários a seu pai e seu irmão” (Sit X, p. 111).

inventado um modo de a superar, se trata, então, de Sartre retomar essa não comunicabilidade e a reformular por sua conta. Por um lado Sartre revela tanto o espírito da época quanto a qualidade própria de Flaubert, pois “a empatia pela vivência leva à compreensão, que gera por sua vez a noção” (BORNHEIM, 1998, p. 19) como modo de figurar tal vivência em seu sentido universal e seu gosto e estilo singular; por outro, é o próprio Sartre na sua empreitada de escritor na construção de seu estilo que interioriza toda essa mudança e assume segundo sua singularidade. Essa extrapolação que demandava a invenção do outro e criação de si, ao tomar o outro na compreensão, leva não ao esgotamento da ideia, ou mesmo à transparência do indivíduo (ainda que efetue, como no caso de Genet, uma espécie de conversão), mas, a transmissão desse “sabor qualitativo” (BORNHEIM, p. 1998, p. 43). Essa ambiguidade que não pode ser descrita em absoluto, mas que nos impele a dela experimentar, Sartre chamou de *participação*.

o não-comunicável: pois em última instância, posso dar nome a meu sofrimento ou à minha alegria, dá-los a conhecer em suas causas, mas não transmitir seu sabor singular. No entanto, se – como deixou claro o romantismo para seus sucessores – o que estiver em questão for esse próprio sabor, e se o sensível, em sua própria idiossincrasia, sustentar estruturas não-conceituáveis, mas *objetivas*, no próprio âmago da subjetividade (o gosto “de um pudim de ameixas” é ao mesmo tempo uma singularidade vivenciada, não-conceitual, e uma sensação comum cuja lembrança pode ser despertada naqueles que o provaram), esse não-comunicável, apesar de tudo, será passível de ser transmitido de certa maneira. Seria possível dizer que é preciso desistir de fazer da linguagem um meio de informação ou, em todo caso, que é preciso subordinar a função informativa a essa função nova que poderia ser chamada de *participação*. Em outras palavras, não se deve apenas dar nome ao gosto do pudim de ameixas, mas **dá-lo a sentir** (IF II, p. 1999, negrito meu)

Não se trata, portanto, de *nomear*, mas de *dar a sentir*. Ora, mas sendo uma terminologia nocional que carrega tal possibilidade, ela não direciona a uma espécie de repetição, pois é impossível para aquele a quem se dá esse sentimento meramente reviver tal como fez Kiekegaard ou Flaubert. Por isso que ao se fazer o uso de noções certamente o que se procura nelas é trazer todo peso temporal mas também esse gosto diferenciado, é fazer inserir o indivíduo na trama histórica singular tal que esse gosto seja revelado e experimentado *tal* como foi vivido. Há aí certamente a necessidade de uma cerimônia no sentido de retomar os gestos, as intensidades, as formas já constituídas e fazer-las seu *analogon* para o campo imaginário. Mas trata-se ainda de um esforço, porque no fundo, como já tentamos demonstrar desde a primeira parte deste trabalho, o que há é sempre a criação nova do ato. Assim experimentar esse gosto que se

dá a sentir é assumi-lo como condição fáctica para além da sua irreducibilidade, pois só posso assumir isso que foi vivido, *vivendo-o* por minha conta, isto é, *diferenciando-o*. Assumir e assimilar o que houve com o outro nessa interiorização e esforço de gesto é uma reprodução, mas *por minha conta*. Daí que para restituir o máximo possível tal singularidade os artifícios sejam múltiplos para tal empreitada, e a necessidade de reinvenção daquele gosto antigo às condições de experiência atual. Por isso, como conclui Bornheim, (1998, p. 41, negrito meu) “a verdade biográfica só se faz possível com um certo **exagero**. E não penso tão-somente na obsessão burguesa da subjetividade, mas principalmente nesse exagero mais radical e necessário, que **distende** o indivíduo numa realidade outra e constituinte”. Essa distensão do indivíduo implica todo esse remanejamento trans-histórico da sua qualidade. Trata-se de experimentar segundo a passividade de Flaubert, a maldade de Genet, o gosto singular das nossas próprias experiências¹⁶¹.

Compreendemos que a negatividade formada faça com que essa negatividade seja compreendida não como poder nadificante, uma vez que não pode ser um poder abstrato, mas que carregue consigo a facticidade pela qual ela se constitui enquanto tal, sob uma forma singular, por aquilo que faz dessa negatividade não uma condição de realidade, mas uma realidade irreducível a figurar todo apanágio do ser, ainda que dele o que nos reste seja a hipótese metafísica do esforço de fundamentação pela qual o nada se ergue como possibilidade própria do ser. Por certo essas diferenças subtraem-se, pelo que tentamos demonstrar, ao binômio liberdade-alienação na medida em que são o resultado sintético, singular e concreto de tal relação, também subtraem-se à possível alienação do outro, pois sendo eles os “guardiões da finitude”, nada obstem existencialmente contra ela, mas sim *participam* dessa constituição, tanto por compartilhar o campo fáctico, quanto por fazer este mesmo campo girar na história. Ademais, não são diferenças de estruturas (não que elas não sejam realizadas, aliás, em parte, é isso que as disciplinas auxiliares do método progressivo-regressivo visam) nem de ordens de significação, ou camadas sociais ou da matéria. Se a finitude é expressa segundo a singularização e esta singularização é constituída enquanto tal na medida em que resguarda na unidade sintética do indivíduo como nadificação e personalização

¹⁶¹ A verdade da biografia não é a verdade dos fatos da vida, mas a da compreensão do singular: “Não se trata de analisar vidas paralelas: trata-se de conhecer sempre o mesmo homem, mas que é sempre outro que não ele mesmo. Ou seja, todo homem é irreducível, e todo homem é apenas um exemplo. Conhecendo Flaubert, o homem se conhece; e a tentativa autobiográfica apresenta como principal objetivo a exigência de tornar transparente o humano do homem” (BORNHEIM, 1998, p. 27)

todas as diferenças que a constitui, sendo ela mesma uma forma singular de assumir, então, ela é dimensionadas segundo sua diferencia própria. Trata-se de assumir a pluralidade do fenômeno pelo monismo do ser enquanto forma que esse monismo mesmo exige sendo ele fundamentado pela tese de que o nada é a possibilidade própria do ser, pois sendo nada, seu conteúdo concreto exige a infinidade que a forma dispõe. Assim, tal teoria conseguiria escapar às objeções tanto do multismo do monismo quanto na incomunicabilidade dos sentidos múltiplos que ela dispõe¹⁶². Esse seria o modo com que não só o nada *participa* do ser como se faz *participado* pela multiplicidade dos outros. E se Bornheim acusava Sartre de radicalizar o platonismo pelo modo com que ele aborda o problema da participação, podemos dizer que Sartre escapa a isso pois já não se trata da participação do outro que não o ser no ser, participação que se impossibilitava pela não reciprocidade dos termos e pelo fato de o para-si não apenas ser um dos termos da relação mas a própria relação. As soluções que cabem ao problema já não entram aqui, não pelo fato de se cair também na radicalidade que ela denota, ou o monismo ou a incomunicabilidade, mas porque não há nada de misterioso num mundo cuja dialética aponta os outros e a matéria como condição de sua inteligibilidade histórica. É à História que se recorre como terreno ao qual essas diferenças fazem sentido, ainda que estas qualidades nos deem um gosto *do* metafísico. Isso já não nos coloca num plano do ser irreduzível ao fenômeno, porque este fenômeno mesmo nos desagua nessa ambiguidade, pois como aponta Bornheim, (1998, p. 85), “como aproximar-se da finitude, sempre fragmentária e outra que não ela mesma, sem a suspeita da namoração equívoca?”. Ao tentar resguardar a transcendência na imanência Sartre aloca o sentido do ser como medida do ser, mas se o sentido do ser é a finitude, então essa imanência exige que a finitude não seja esse “solitário sem vida”, mas ateste a pluralidade dos sentidos cuja irreduzibilidade não se dá senão por esse entorno que o “guarda” em sua finitude, seja pela singularidade, pelos outros, e pelo mundo enquanto realidade concreta e histórica. Daí que a fórmula se repita sempre: “o sentido é claro: não é o *dizer* que manifesta o pensamento do Artista, mas a *maneira de dizer*” (IF II, p. 1624). Essa maneira como as coisas são ditas, como o mundo e si mesmo é expresso, essa forma singularizada da negação, é medida como diferença. Uma diferença que

¹⁶² “se se pretendesse a irreduzibilidade absoluta dos componentes do real, dos níveis em que ele se constitui, cair-se-ia na diferença absoluta e nada mais apresentaria nexos, ou seja, far-se-ia do absurdo da incomunicabilidade absoluta o impossível princípio de inteligibilidade do real; mas se se admitisse, ao contrário, o princípio de redutibilidade total toparíamos com um monismo que esquece as diferenciações e deixa esvaír a realidade” (BORNHEIM, 1998, p. 84)

resguarda a sua singularidade na medida mesma em que resguarda a dos outros numa participação comum do mesmo mundo trans-histórico. Personalizações diferentes num mundo comum, as variações são a condição tanto de inteligibilidade quanto de constituição da singularidade do acontecimento e da época:

O interesse de Sartre está finalmente no retrato, visto que ele pretende uma crítica totalizante. Mas a totalização nada tem a ver com a totalidade estática, inerte e inerte, e o mérito de Sartre está precisamente em ter estabelecido, no interior da totalização, **o jogo dialético das irreducibilidades**. A obra de arte não é redutível nem à subjetividade do artista, nem ao social, nem à História, ainda que a sua práxis transformadora, sem isso tudo, permaneça ininteligível. A unidade da História **se faz no plural**, ela é feita de **histórias**, e a arte só pode dizer o mundo com a condição de dizer-se a si própria: nessa **franja do irreducível** institui-se, qual orgulhoso pavão, a história da arte na força de sua especificidade, de seu ser (BORNHEIM, 1998, p. 103, negrito meu).

Assim, a dialética não é a do ser e do nada, não é sobre eles que se totaliza, mas sobre as maneiras de ser que ela subsume. Se a dialética, por fim, reclama e aponta as irreducibilidades, as diferenciações exigidas pelo método progressivo-regressivo nos dá não o ser como fundamento, mas a finitude. Com ela resolve-se o problema metafísico porque, tal como resulta toda filosofia de Sartre, “só tem sentido falar em conaturalidade a partir da dialética das diferenciações, do confronto, digamos, entre o singular e o universal” (BORNHEIM, 1998, p. 86). Assim, tanto a tarefa do filósofo é a de totalizar quanto o de buscar essas irreducibilidades, pois só consegue de fato realizar a primeira realizando a segunda, e isso sobretudo incluindo a si na empreitada, uma vez que faz isso como formação da sua própria singularidade. Daí que uma crítica da História e de nosso presente implique uma crítica e um exame de nós mesmos. E se nos perguntávamos sobre a elucidação da finitude do finito, podemos agora responder que ela consiste justamente na elucidação dessas irreducibilidades pela dialética do universal singular. Assim sendo, passamos do vazio do nada às formas diferenciadas que esse poder subsume, poder que só pode ser elucidado na sua concretude, como modo singular pelo qual ele se faz como *esta* privação singular-*aqui*. Só aqui a ontologia de Sartre adquire o teor prático reclamado por comentadores, como Jeanson e Cox. É aqui que encontramos o concreto absoluto, o universal singular, universal cuja raiz é a finitude, e finitude cuja forma é sua diferença e trans-historicidade. Portanto, “o aspecto forte do pensamento de Sartre está precisamente no ato de sublinhar as diferenciações, o que implica a recusa de um fundo comum entendido como princípio de explicação do real” (BORNHEIM, 1998, p. 86).

Desta feita, à esteira de Bornheim, (1998, p. 87, **negrito meu**) “o que importa seria fazer o **inventário** das diferenciações, das irredutibilidades”. Inventário não na forma analítica e enumerada, mas dinâmica. Pois na medida em que o inventariante também é considerado, e sendo ele o fim maior, já que se trata de uma crítica dialética do presente e não na instituição do clássico, essa topologia varia tal qual é suscitada na conjuntura atual. Aqui a elucidação visa os homens mesmo, e não modos de vida fundamentais. O fundamento convertido no ser finito elege a finitude do finito e não o finito em si como solo próprio do humano. O que se estabelece nesse jogo é “um comércio pluridimensional entre as camadas da realidade; poder-se-ia dizer que tudo está em tudo, e que a dialeticidade do real põe à mostra sua inquietação e a diversidade interminável de suas configurações” (BORNHEIM, 1998, p. 87). É nessa dialética que o homem atual encontra o mundo histórico e o outro na história, é nela que há *enriquecimento*. Se esse enriquecimento é o fruto e a condição da profundidade, esta explicita não a verdade do ser, mas o limite do homem, fazendo da verdade humana a possibilidade da liberdade. Daí que a filosofia de Sartre redunde antes num humanismo que uma metafísica, que desvele homens e não somente o ser, porque a qualidade fundamental do ser não é senão *uma* vida humana. Por fim, uma biografia visa unicamente tal qualidade singular. Esse *modo* pelo qual uma vivência se faz viver retrata em contrapartida a confluência entre essas diferenças, suas proximidades e distâncias, repetições e inovações, dispensando a busca por uma genialidade heroica, memorável e miraculosa, seja do homem, seja do fundamento. O jogo dos irredutíveis, por mais que figure um acaso, não tem por sentido senão o desvelamento da forma singular. Assim, na vida de um indivíduo, “todos esses muros fazem *uma só prisão* e está é *uma só vida, um só ato*; cada significação transforma-se, não cessa de se transformar e sua transformação repercute sobre as outras. O que a totalização deve descobrir, então, é a *unidade* pluridimensional do ato” (CRD I, p. 89). Essa unidade que advém do projeto vivido nos é traduzida, como já apontamos, como *ato poético*. Nela engendramos as pequenas diferenças, as metamorfoses, mudanças e devires do indivíduo numa diferença que aparece como resultado de todas essas. *Madame Bovary* é diferente de *A educação sentimental*, assim como *Diário de um ladrão* de *Nossa senhora das flores*. No entanto, ambas apontam a uma mesma forma singular, que mudou-se constantemente, mas resguarda em cada uma delas o sabor do todo. Para cada necessidade específica elas se revelarão mais e mais diferentes, sem, no entanto, jamais deixar de suscitar seu todo.

Esse todo que é o *colorido* do projeto e do ser se manifesta subjetivamente pelos gostos e objetivamente pelo estilo. No entanto, não devemos considerar essas dimensões como instâncias separadas ou heterogêneas entre si. Ainda que cada momento retenha sua heterogeneidade por sua especificidade, ambos são correlatos de um mesmo modo de ser. Daí que o “*sentido ontológico* das qualidades” (EN, 645), deva aferir tanto com relação aos gostos subjetivos quanto ao estilo objetivo. Pois, na medida em que as qualidades são desde a origem *psiquizadas* (EN, p. 652) e sendo elas sentidos possíveis do ser (EN, p. 658), ambas enraizadas segundo a facticidade (e a materialidade) e sendo esta a base para a compreensão do simbolismo existencial das coisas (EN, p. 649), simbolismo que afere para o próprio ser, cujas qualidades são sempre “todo o ser” (EN, p. 649), essa coloração é análoga a toda nadificação. Tal como no exemplo de *O ser e o nada* sobre a ausência de Pedro no bar, não há como o mundo se ordenar para depois os gostos e gestos meus deslizarem-se no mundo. Toda ação é já gosto e estilo, gesto e vivência, sem dissolução entre exterior e interior.

Assim sendo, como aponta Merle (p. 8) “A escolha de ser não significa, portanto, de nenhuma forma a escolha de regras de ação, mas um julgamento de gosto que leva, segundo Sartre, a uma significação moral”. Sartre subverte a relação entre moral e estética que considera o juízo de gosto como uma projeção do juízo moral. Se, para Kant o juízo estético simboliza o juízo moral, para Sartre “o juízo de gosto constitui o conjunto do juízo moral”. Segundo a ideia kantiana que explica tal relação pela projeção interior, e que Sartre mesmo associa a opinião comum, o sujeito teria antes a experiência de certas atitudes e condutas morais que o desagradaram e que ele as condena, e por uma intuição do viscoso dada antes e ou depois mas fora de tal situação, ele posteriormente as associaria, e só então o viscoso apresentar-se-ia como símbolo de toda uma classe de sentimentos e de atitudes humanas (EN, p. 650). Sartre rejeita tal ideia pela impossibilidade de associação posterior, já que nada explicaria porque o viscoso, na sua pureza material, teria de ser associado a um sentimento totalmente alheio. É impossível, assim, para Sartre, compreender tal pureza material dissociada desde sua origem de uma qualidade afetiva. Daí que para ele a explicação por projeção seja também uma petição de princípio, porque só poderia formar a imagem dessa unidade se essa imagem já fosse previamente estabelecida. Assim, não haveria pureza de sentimento e de qualidade, mas uma qualidade sempre surgiria já carregada na sua materialidade por uma afetividade e vice-versa. Merle pretende acusar que, assim sendo, Sartre teria esquecido que o sentimento moral se refere menos aos gostos e pensamentos

puros que às maneiras de se comportar concretas de outros seres humanos ou as nossas próprias ações (MERLE, p. 8).

A consequência disso, que segue como segundo argumento de Sartre contra a opinião comum, é que os juízos de gosto já estão presentes na criança, enquanto que os juízos morais ainda são necessários que ela os aprenda. Ora, se é permitido denotar o juízo de gosto como constitutivo é porque ele surge antes mesmo da condição do juízo moral, desde a tenra infância. Nesse caso, as atitudes morais concretas já se encontram constituídas ante sua simbologia própria, e sua forma bem poderia vir a revelar tais gostos. Além disso, poderíamos objetar que toda conduta moral, sendo de má-fé, mais revelaria essa apropriação séria do mundo que as instâncias próprias e singulares do sujeito. É como o juiz que julgamos condenar segundo as leis, destituindo-o de suas inclinações próprias pelo papel mesmo que ele ocupa, como se seu projeto de ser fosse indissociável da repulsa que determinados símbolos materiais causam, como se o moribundo enquanto réu fosse destituído de sua sujeira física e o empresário (se supõe sendo um réu) de sua limpeza e ele encarnasse o máximo possível a pureza do ideal de justiça. Mas é justamente na distinção entre a infância e a vida adulta que Merle (p. 9) sinaliza o problema dessa teoria, pois além de ser realmente as crianças que mais tem contato com essa materialidade, o viscoso, Sartre mesmo daria exemplos de avaliações positivas das pessoas ante essa materialidade, como o “bolo rosa”. O problema maior aqui seria não o de Sartre considerar o viscoso um exemplo de má-fé, mas fazer do viscoso o próprio símbolo da má-fé (MERLE, p. 9). O problema seria transferido, assim, das diferenças entre as determinações na infância e a vida adulta para as distintas formas desses juízos, que não mais implicaria uma homogeneidade do gosto, nesse caso, a necessária repulsa pelo viscoso.

Ora, certamente tais objeções fazem jus à filosofia de Sartre. Aqui encontramos ainda no início da teoria. Nela Sartre já reconhece a unidade entre psíquico e qualidade mas não a personalização e também a unidade entre matéria e história, não ao menos com toda envergadura que elas requerem para ocupar tal lugar na teoria. A facticidade ali permanece abstrata embora requeira sempre a dimensão singular e aponte a concretude do mesmo. Ao falar do *em-si-aqui* Sartre já não poderia ter tomado o viscoso com a densidade que lhe concedeu, embora devamos reconhecer o papel do elemento naquele momento da teoria e a necessidade de torna-lo ali uma base de princípios para a psicanálise. Ademais, seguindo o exemplo por nós dado, como dizer que a limpeza e a sujeira são símbolos psiquizados desde a infância? Sartre responderia

que fazendo a biografia de tal juiz, sua psicanálise existencial, averiguando seu projeto de ser. E Sartre certamente jamais dispensaria todo peso que tal qualidade traz em sua dimensão histórica, dado que o universal é histórico e a matéria carrega em si essa universalidade e historicidade, ainda que vivida singularmente. E apontaria desde como isso ocorre na base familiar até a constituição social assumida nas demais camadas sociais que não somente na família; tal é a tarefa das mediações e das disciplinas auxiliares do método progressivo-regressivo. Frente a isso, o viscoso seria destituído de sua forma mais abstrata e geral e reconduzido ao peso próprio da história, segundo a qual, para continuarmos no exemplo de Sartre, o açúcar mesmo já não apareceria tão somente como um fato contingente, mas na singularidade que a historicidade o conduz, como, por exemplo, sua disponibilidade econômica, o seu uso, os modos singulares de uso familiar, as situações com a qual a criança entra em contato com ele e as demais formas de viscoso, etc. Uma tarefa quase-infinita para uma tematização, mas não para a compreensão seja social, seja de um indivíduo, seja de nós mesmo.

É nesse ponto do *quase* infinito que Merle dirige sua crítica final: “Sartre considera o objeto do juízo de gosto como uma totalidade e, no entanto, o julga *ao mesmo tempo* sob o ponto de vista de uma qualidade determinada, a saber, o ponto de vista exclusivo do viscoso, e, portanto, da fluidez e da solidez” (MERLE, p. 9), obrigando tal teoria a afirmar que “todas as qualidades de um objeto são representadas por uma única dessas qualidades”, as quais passariam a ser consideradas por Sartre como “a matéria do sabor” (EN, p. 661). Sartre pensa ali algumas formas mais elementares como o buraco (EN, p. 559) e mesmo o viscoso (EN, p. 560) como determinadas categorias existenciais como base dos projetos genéricos da realidade humana (EN, p. 660), como a tendência a preencher dos buracos e a destruição no ato de comer, o que fundamentaria até certo ponto as críticas de Merle. Ademais, a *Crítica* não rejeita esse projetos genéricos que essas categorias existenciais denotam (EN, p. 660) mas os atribui à condição humana, condição cuja dimensão material é determinada historicamente. Por isso, na medida em que o pensamento de Sartre se encaminha mais e mais para o concreto, através da História e da personalização, tal crítica já perde sua intensidade.

Além disso, a confusão entre totalidade e qualidade específica se deve justamente a essa confusão entre a qualidade pura e mesmo à hierarquização que dela decorre no sujeito, esse composto de mil qualidades. Sartre mesmo reconhece que “essas qualidades se unem a determinadas características temporais do sabor, ou seja, a

seu modo de temporalização” (EN, p. 661), o que se reafirma com a associação posterior entre tempo e História. E se a diversidade de símbolos não representa de forma alguma uma multiplicidade de projetos de vida individuais (MERLE, p. 9), é porque a individualidade se constitui ante a forma singular de assumir esses símbolos. Daí que esquecendo tal constituição singular, só reste a Merle concluir que Sartre só se interesse nos objetos enquanto formas de apropriação do em-si pelo para-si, cujas formas elementares serão a boa-fé e a má-fé. Mas se Sartre não considera a hipótese por projeção, é porque pensa a unidade singular do projeto pessoal a estas formas materiais que não são irredutíveis ao sujeito, mas justamente o solo sob o qual se deve interrogá-lo sobre seu ser próprio, sua singularidade. Assim, “se soubermos interroga-los, eles nos revelam os projetos fundamentais da pessoa” (EN, p. 661), e entre a “arquitetura complexa” do sabor e sua “matéria diferenciada”, deveríamos reencontrar na unidade dessa complexidade e diferença, a qualidade própria do sujeito. É essa apropriação do em-si “sob as espécies de uma qualidade singular” (EN, p. 662) que poderiam nos fornecer as bases sociais e ontológicas da compreensão, como pensou Sartre ao associar determinadas características mais constantes às mais singulares, como a passividade em Flaubert e o mal em Genet. E como a ontologia de Sartre se torna cada vez mais concreta, não faria sentido fazer uma topologia não das diferenças tais como as colocamos, mas das diferentes formas simbólicas elementares, as materialidades e qualidades puras, como a fluidez da água (mesmo associando a qualidade a uma matéria específica, como colocamos), qualidade que certamente não seria predominante numa região polar. Por isso que é preciso restituir a concretude da concepção, como noção temporalizada e que dimensiona todo *teor* metafísico da qualidade, que já deixa de ser metafísico no sentido tradicional por apontar a finitude à situação a qual a envolve.

Por fim, a teoria da personalização viria a preencher as outras ausências que Merle (p. 9) aponta, qual seja, o exame dos outros aspectos da vida psíquica e aquele do psiquismo em geral, pois por ela o psíquico não é distinto do ato de liberdade que o engendra, mas justamente é por tal ato que ele se constitui¹⁶³, em outras palavras, não há psíquico para além da matéria pela qual ele se engendra, senão a fórmula estrutural da consciência e da vivência tal qual a colocamos, mas que mostra que matéria e forma não são senão que constituições da singularidade: “forma e conteúdo são a mesma coisa: é

¹⁶³ Isso porque as estruturas que são explicitadas da proto-história mesmo servido de esquemas diretores, por mais que se repitam, devem proporcionar a passagem do estrutural para o histórico (IF I, p. 50), pois por si mesma, “a passividade não *subsiste*: ela precisa fazer-se de modo contínuo ou desfazer-se pouco a pouco” (IF I, p. 51)

este conteúdo que exige esta forma” (SG, p. 547). Por isso, no lugar de uma teoria do psíquico teríamos aqui toda uma análise baseada em noções¹⁶⁴ e a rejeição do idealismo (IF I, p. 52), as quais não poderiam ser constituídas de maneira independente do objeto que elas iluminam. A busca pelo “grau zero” da “gênese dessa sensibilidade” (IF I, p. 50) não é feita a partir de uma condição ontológica, mas da criança concreta, pois há nesse momento uma unidade entre o intencional e o orgânico, sentido e matéria (IF I, p. 53), que faz da sensibilidade o motor de todo campo simbólico psíquico, pois a criança “interioriza os ritmos e os trabalhos maternos como qualidades vividas de seu próprio corpo” (IF I, p. 56). Se havia uma confusão sobre este *grau zero* e não só sua impossibilidade de apreendê-lo mas mesmo sua dispensabilidade, ele não só se torna fator fundamental da compreensão da personalização como aponta sua chegada primeira, sua facticidade junto à qual ele se enraíza no mundo como negatividade: “o que a criança interioriza, nos dois primeiros anos de sua vida, é a Genitrix por inteiro; isso não quer dizer que ele se assemelhará a ela, mas que será feito, em sua singularidade irreduzível, pelo o que ela é” (IF I, p. 59). Daí que Sartre tenha que se referir que é preciso também consultar a história pessoal de Caroline Flaubert. Por um lado a história pessoal dela revela suas singularidades, por outro temos ali padrões gerais da mãe burguesa.

Entretanto, toda essa forma de análise é temporalizada e dependem de formas particulares de relações de parentesco, relações históricas e singulares. Assim, se Sartre elabora uma tentativa de “esclarecer o vivido com a luz negra da infância” (IF I, p. 55), ele sabe que “sem a restituição dos fundamentos arcaicos da sensibilidade, ela fica no ar, abstrata e relativamente indeterminada” (IF I, p. 53). Mas se o método já se mostrava frágil, na proximidade dos primeiros anos se torna mais difícil ainda. Sartre interpreta a passividade a partir da estrutura familiar, mas reconhece que essa se manifesta mais veemente dos cinco aos nove anos. Antes disso, tudo é ainda obscuro, pois cada acontecimento singular, na sua multiplicidade e complexidade da situação composta pode causar reações difíceis de serem estabelecidas por mera causalidade, como se ao ser virado de costas, arrancado cedo demais do seio, “como ele se descobrirá? Brutal ou brutalizado?” (IF I, p. 56). Ora, sendo o pequeno indivíduo desde seu surgimento uma negatividade que se constitui, que se forma, sendo ele desde já sua situação inteira,

¹⁶⁴ Sartre toma (isso pelo papel das mediações) várias condições, como a diferença de estudo social com a tese de Margaret Mead (IF I, p. 57) e mesmo a frieza da mãe como causa do autismo de Flaubert (a hipótese da mãe geladeira).

então “é a situação total que decide” (IF I, p. 56) e por conta da variabilidade do papel do corpo (IF I, p. 57) não se prende a possibilidade de uma garantia sobre dados que possam ser estabelecidos como conceitos psíquicos a priori. Por isso, Sartre diz que o papel do acaso aqui é predominante e fica impossível estabelecer variáveis fixas. Mas o objetivo de Sartre não é estabelecer variáveis gerais, senão àquelas singulares que determinam um indivíduo singular:

O que procuramos aqui, nós, é a **criança de sorte**, o encontro de certo corpo com certa mãe: laço não-compreensível visto que duas séries se encontram sem que possamos explicar o cruzamento; e, ao mesmo tempo, compreensão primeira, fundamento compreensível de toda compreensão: de fato, essas determinações elementares, longe de somarem ou afetarem uma à outra em aparência, são imediatamente inscritas no campo sintético de uma totalização [...] Por fim subimos o curso dessa vida até o seu começo: nós a interrogamos sobre o primeiro acaso ultrapassado, isto é, sobre a característica fundamental de seu destino (IF I, p. 59, negrito meu).

Aqui encontramos, no acaso, novamente o peso da contingência, mas um peso criador¹⁶⁵, um peso que não torna a realidade opaca, senão condição de fuga dessa opacidade numa nova singularidade concreta cuja distensão temporal é aprofundamento de sua constituição primeira sobre uma variável própria. Essa variável como sua qualidade fundamental, e sendo que “a síntese compreensiva só se encerra na morte” (IF I, p. 55), certamente nos é melhor acessível quando do termo final descemos ao seus primórdios, isto é, tomamos seu percurso dialético. Sendo o indivíduo uma totalidade, o estrutural e o temporal se confundem, o que nos possibilita o acesso a essa qualidade na medida em que sua vida nos revela seu acontecimento fundamental: “a chaga é uma injúria *sofrida*, portanto um acidente de sua temporalização, e, ao mesmo tempo, que ela faz *a priori* parte de seu ser intemporal” (IF I, p. 46). É por isso que Sartre a chamará de *constituição passiva* a qualidade de Flaubert, *sua* passividade ou estupidez, “essa vertigem, esse desgosto de viver, essa impossibilidade de nada empreender, essa dificuldade de negar, de afirmar, que lhe proíbe a entrada no universo do discurso” (IF I, p. 46) e que verá na relação fria com a mãe que certamente é intensificada nos dramas da família Flaubert, sobretudo na figura do pai e na relação que este estabelecia com o

¹⁶⁵ Com relação a isso, para Sartre, “quando se trata da pessoa humana, o acaso é ele próprio produtor de sentido; o que quer dizer, *em geral*, que a existência assume a facticidade sem conseguir fundá-la e, em cada caso particular, que qualquer indivíduo deve poder-se manifestar-se como *homem de acaso* (insignificante) ou *de um certo acaso* (supersignificante); é o que Mallarmé nos explica em “Um lance de dados”... O lance de dados jamais abolirá o acaso, pois ele contém o acaso em sua essência prática” (IF I, p. 58).

primogênito, a causa profunda dessa qualidade. Mas estamos aqui apenas nos primórdios da qualidade. Flaubert se fará passivo, mas o que realmente interessa a Sartre são os modos pelos quais ele escapa a passividade se constituindo enquanto tal, qual seja, sendo o autor de *Madame Bovary*. Tudo se volta à necessidade de compreender sua investida e esta como sendo o modo livre como se volta as suas condições de base, condições que o lançam à necessidade da liberdade, que nada mais é que *o clamor por sua singularidade*. As dificuldades de estabelecer esse primeiro acaso não impedem sua possibilidade e mesmo sua necessidade. Sartre reconhece a cautela que se deve ter em analisar uma proto-história e mesmo de quais meios se deve de inventar para dar conta das suas lacunas até se chegar a compreensão do objeto (IF I, p. 18). Há na análise de Flaubert um privilégio de acesso que são seus textos. Em todo caso, tal restituição é possível mas não fundamental, pois se o psíquico é ele mesmo construído, basta que se seja possível iluminar as condições sociais e o acontecimento singular de tal constituição para que ela já seja suficiente para se determinar a qualidade fundamental mesmo sem o acesso imediato às primeiras formas, pois se tudo é um aprofundamento do mesmo e a compreensão é do todo, poder-se-á restituir entre a regressão e a progressão a qualidade singular da pessoa. Essa qualidade é justamente essa totalidade da situação como modo pelo qual ela forma e pelo qual hierarquizará desde sempre as *matérias* do *sabor* e que se tornarão mais tarde tal qual foi sua real resposta, se se tornará bruto ou delicado, que tipo de delicadeza, se sua feminilidade é uma resposta a isso, etc.

Tal é o caso de Genet, do qual não dispomos de maiores informações dos seus dois primeiros anos, mas cujo acontecimento fundamental, aos nove, remete-nos àquilo que será compreendido por Sartre como sua qualidade singular. É nele também que encontraremos como Sartre melhor estabelece as relações entre a moral e a estética na singularidade do indivíduo. Aqui a teoria da personalização dá conta de explicar o caráter de decisão moral incluída em tal juízo de gosto, pois se a primeira crítica de Merle visava justamente essa ausência, a personalização associa essa necessidade de liberdade à escolha de si mesmo, na medida em que tal escolha já não se estabelece mediante um único ato reflexivo ou mesmo à instantaneidade do cogito, mas à construção toda de uma vida. Nesse sentido, os gostos são modificados na medida em que tal escolha também se modifica a cada nova determinação. Não que ela implique o abandono dos projetos primitivo, impossível como vimos, mas unicamente que ela não cessa de se refazer, se diferenciar, na unidade da mesma singularização. É reclamando

essa singularidade que podemos compreender como a estética pode se sobrepor a moral, moral que visa justamente homogeneizar e destituir as singularidades dos atos, moral que condiz a rigidez séria do social. No fundo, uma análise moral dos atos deveria conduzir as condições que engendram tal ato, mas tal base constitutiva nos revela justamente uma formação da liberdade cuja experiência é decisiva para toda constituição livre posterior, isto é, é essa base sensível e vivida que fundamentará a decisão moral do indivíduo. Como no caso de Flaubert, onde a frieza da mãe é *sentida* e não julgada, ela aparece como uma sensação e gosto do mundo e não no seu vislumbamento prático e moral, como posteriormente julgamos como “a frieza da mãe”. Vemos aqui uma espécie de *moralização* daquilo que é vivido como sensação, e pelo mundo fáctico ser constituído ante esses universais haveria uma prioridade da moral sobre a estética. No mundo adulto fica fácil separar significante de significado, mas como vimos, na infância isso se confunde, e tudo vem na forma da sensibilidade singular. Aqui a moral não tem outro fundamento senão a má-fé e o espírito de seriedade, ainda que advindos da pressão do mundo. No entanto, estaríamos contrariando a experiência primeira da criança, de modo que tal julgamento chega só muito tarde para a ela, que certamente absorverá também tal preceito mundano, mas aceitará na condição do seu projeto já iniciado como necessidade de sua liberdade, o que fará ainda, caso não sucumba ao espírito de seriedade, que seus *gostos* primeiros prevaleçam ante tal julgamento ou interfiram neles.

Tudo se passa como se o psíquico fosse construído nessa base que é a infância, base da proto-história e constituição passiva do indivíduo, segundo as sensações que ele interioriza e pela qual será formada sua singularidade, singularidade essa que na sua totalidade corresponderá à totalidade do psíquico singular. Tudo isso é vivido como uma escolha de si, dada a necessidade da liberdade, mas para os quais os juízos morais são exteriores e fatores de alienação, dado que se baseiam sempre na pureza e universalidade do preceito mundano e histórico, cuja efusão é o adulto. A decisão aqui reverte somente sobre o indivíduo porque é escolha de si e do mundo mas na singularidade, à qual a moral só pode ser mais um fator exterior de pressão, e sobre o qual tal vida singular será uma resposta sobre o lugar próprio do valor que tenta se preservar, se será ele já ultrapassado ou ainda necessário, se ele violenta ou acalenta, etc. É o que encontramos em Genet. Sua biografia mostra, além de sua libertação e toda a constituição da sua época e sua forma singular de libertação, sua qualidade própria,

como se opera essa relação entre moral e estética, seja no âmbito da libertação própria, seja no tratamento geral para a compreensão do indivíduo.

O acontecimento de Genet que o tira da infância, que institui sua chaga¹⁶⁶, é uma pressão moral que ele naquele momento só o é capaz de receber sensivelmente. Ele não compreende de que é culpado, não há a interiorização da culpa como algo que escapa ao dever ser senão como apreensão qualitativa do olhar do outro. “Eis o enredo desse drama litúrgico: um menino morre de vergonha¹⁶⁷, em seu lugar surge um marginal; o marginal será possuído pelo menino” (SG, p. 15). Ele não tematiza aqui o julgamento e suas condições, mas sofre *passivamente* a constituição como “natureza perversa” (SG, p. 79), natureza porque será sempre ressuscitada para todo novo ato de roubo, que lhe dará seu impulso inicial e sobre o qual cada nova variação a tomará como base:

Genet quer arrancar o poder constituinte desse olhar, comete seus roubos deliberadamente, como desafios e atos constitutivos. Cada um deles será ao mesmo tempo um furto particular e utilitário e uma cerimônia que ressuscita a crise original, na ausência da testemunha. Com essa cerimônia, Genet se dá simbolicamente a sua natureza de ladrão, é uma repetição da crise e do rito de passagem, uma morte seguida de ressurreição. A cada vez, o menino *se mata* para *ressuscitar* ladrão diante de testemunhas imaginárias. Roubava porque ‘era’ ladrão, agora, é para *ser* ladrão que ele rouba. Roubar, agora, para ele, é *consagrar* a sua natureza de ladrão pela aprovação soberana da sua liberdade. É por isso que ele chamará, mais tarde, o roubo de *ato poético*. Realmente, é preciso compreender o termo no seu sentido originário de *poiein*: pelo roubo, Genet recria para si a sua natureza, consagrando-a ao mesmo tempo (SG, p. 79, negrito meu).

Aqui encontramos a *criança de sorte* porque foi nesse ato, contingente, que Genet se fez e se assumiu como ladrão. Sartre aponta que se fossem outros os anos, aos dezessete, onde se rompe com os pais (SG, p. 32), fase mais madura, tudo seria apenas uma anedota incômoda. Mas nesse primeiro ato, sua resposta não é uma resposta moral, é a fuga mais imediata tomada na confusão das sensações: ele corre, e correrá para sempre: “**Filho sem mãe**, efeito sem causa, Genet realiza na revolta, no orgulho, na

¹⁶⁶ O fato poético é instaurador da singularidade. Ele acontece certamente na pressão fáctica como uma resposta a esta pressão. Confuso, no seu desenrolar na vida ele encontrara sua imagem própria, sua diferença: “a Queda é a descoberta da “diferença” *através do julgamento dos outros*. É isto que Flaubert quer sugerir; um menino monstruoso conhece, apesar de tudo, a idade de ouro da primeira infância, ele estará sozinho: alimentado, protegido, por certo, mas nunca *comparado*. E então, um dia, aos sete anos, um juiz soberano descobre sua particularidade e a aponta a ele: ei-lo *outro*.” (IF I, p. 188).

¹⁶⁷ “Os acontecimentos que nos chocam se desenrolam ao mesmo tempo em todos os níveis da nossa vida mental e, em cada nível, se expressam em uma linguagem diferente. Um estupro verdadeiro por tornar-se, na nossa consciência moral, uma condenação iníqua mas inevitável e, inversamente, uma condenação pode ser sentida como um estupro. Ambas transformam o culpado em objeto, e se este sente a sua objetivação, no seu coração, como uma vergonha, ele a sente no seu sexo como um coito imposto” (SG, p. 89)

infelicidade, o soberbo projeto de ser causa de si” (SG, p. 79, **negrito meu**). Por certo, Sartre não é alheio a toda liberdade de Genet constituída antes do acontecimento primordial, a acusação do roubo. Mesmo não dispondo de inúmeras informações ele aponta alguns elementos que denotam todo um estado anterior, afinal, Genet cometia pequenos roubos. Embora nada disso pudesse definir que ele seria ladrão, como várias outras crianças que roubavam não o foram, trata-se aí mais da situação da época do que um desvio de caráter.

Primeiramente, o fato é que Genet não tem mãe, e isso marcará a imagem da mulher que figurará nos seus livros sempre como mãe, “a Deusa-mãe” (SG, p. 21), que o rejeita e o abandona: “O menino adivinha que uma mulher arrancou-o de si, vivo e ensanguentado, para jogá-lo fora do mundo, e sentir-se maldito. Desde o nascimento ele é o mal-amado, o inoportuno, o excedente. Indesejável *até no seu ser*, não é o filho dessa mulher: é seu excremento.” (SG, p. 21), sensação que segundo Sartre ele se comparará sempre da sua imagem como lixo e imundo. É dessa imagem em seus textos que Sartre chega às sensações juvenis, mesmo sem maior base material para isso. Essas sensações são sempre caracterizadas como uma “inquietação sem rosto nem consistência lhe parece um traço de humor sem importância; Genet *não a percebe*” (SG, p. 20). Não a percebe, mas compreende, sabe que algo não está bem, embora não consiga tematizar esse mal-estar (SG, p. 20) devido aos vocabulários que lhe emprestam, “fastos e piedosos”, e que “se aplicam muito mal ao que ele é e ao **que sente**” (SG, p. 20, **negrito nosso**). Genet a todo momento “pressente que é suspeito em particular”, pois sendo “Filho de ninguém” (SG, p. 21) sua simples existência “já perturba a ordem natural e a ordem social.” (SG, p. 20).

Mal-estar que se estenderá por toda sua vida, a ausência da mãe se complica quando esta é associada à falta de posses. Não tendo mãe, não possuirá herança. Essa linguagem fasto e piedosa pertencia aos filhos legítimos, não a Genet. Sendo enviado ao campo, “por cúmulo do infortúnio” (SG, p. 23) a imagem do homem rural é a imagem particular de uma “sociedade que define o ser pelo ter” (SG, p. 22). Aqui a imagem do homem é associada à sua terra: “*tem-se* o bem porque se *é* herdeiro legítimo e, reciprocamente, *é-se* modelado pelo que se *tem*” (SG, p. 23). O respeito à propriedade será a lembrança de não possuir uma mãe, e à falta da propriedade implicará o lugar da própria existência: “o menino Genet quer ter para ser” (SG, p. 22). Não a doação que o casal de agora lhe dá. Justamente porque *dão*, lembrarão Genet de que ele “*tinha a obrigação* de ser agradecido a eles” (SG, p. 22), agradecimento que marca a devida

distância, a qual para o filho legítimo o pai teria o dever de mantê-lo: Genet “não era filho deles” (SG, p. 22).

É essa condição que levará Genet a *brincar* de santo e de ladrão. Pela primeira brincadeira dá sua resposta ao abandono da mãe, tomando o misticismo como uma forma de recusa da ordem humana: “Criança abandonada vinga-se admirando os filhos que abandonam pai e mãe para seguir o Cristo” (SG, p. 23). Do mesmo modo, também roubar é apenas uma forma de se designar como verdadeiro proprietário (SG, p. 24). Ademais, “Genet condena o roubo!” (SG, p. 27), sendo uma criança, não possui ali uma estratégia de ação sobre o social, “pensa menos em roubar do que em fazer experiências imaginárias de apropriação” (SG, p. 24). No fundo, trata-se de dois modos como a criança procura substituir a mãe ausente e a propriedade inexistente, mas sem todo cunho moral que os adultos virão lhe impor:

Para a criança que rouba e para a criança que se masturba, existir é *ser visto pelos adultos*, e já que essas atividades secretas ocorrem na solidão, elas *não existem*. A verdade é que ensinaram ao pequeno Genet uma moral *que o condena*. Ele acredita nela com toda a sua alma, mas, por isso mesmo, ele se destrói, pois essa moral de proprietário o repele duplamente para o nada: como pé-rapado e como filho ilegítimo. Essa é a chave da sua conduta e das suas desordens: à luz do dia, ele é claro, honesto, feliz; entretanto, quanto mais afirma sua felicidade na luz, mais se arruína e se tortura na sombra. Vai reduzir-se ao desespero. Se rouba, sonha com a santidade, não é contra a moral camponesa, mas por causa dela. Recorre a essa dupla atividade compensadora por não poder liquidar um sistema de valores que recusa o seu lugar ao sol (SG, p. 28).

Mas o mundo do adulto é o mundo dos valores, dos signos sociais. Genet é lançado desde sempre como *fora* do Ser, do Bem, portanto, da moral. Ela lhe dá a verdade de sua alteridade, de seu não pertencimento ao ser. Assim, no momento em que é sentenciado sobre o olhar dos outros, o marginal é assumido como condição¹⁶⁸: “*Genet é um ladrão*: essa é a sua verdade, a sua essência eterna.” (SG, p. 30). Aqui a condenação moral é também atribuição de uma qualidade objetiva, Genet rouba, logo, é mal. Rouba porque é mal, e não “é mal porque rouba”. Aqui o objetivo representa os valores vigentes na universalidade. Mas a subjetividade, o modo como esse valor

¹⁶⁸ A alienação é uma constante na vida. Sua pressão nos primeiros anos é mais forte porque ali ela interioriza enquanto constituição, não conseguindo escapar dela pela mera clivagem reflexiva. É a condição social e moral que determinará sua força, instituição e repetição: “Esse tipo de alienação é muito comum. Apenas, na maior parte do tempo, trata-se de alienação parcial ou temporária. Mas quando se submetem crianças, desde a mais tenra idade, a uma pressão social considerável, quando seu Ser-para-Outrem é objeto de uma representação coletiva acompanhada de julgamentos de valor e interdições sociais, é possível que a alienação seja total e definitiva” (SG, p. 44)

objetivo é tomado e sentido, definirá não a tessitura do universal, mas o clima interior com que Genet interioriza tais condições e onde seu mal-estar adquire sua forma manifesta: “O acontecimento inicial decretou o clima interior de Genet: será o horror.” (SG, p. 16). Isso porque a partir daí tanto Genet será constantemente recobrado ante tal momento, como ele mesmo reviverá as suas custas esse momento, denotando um “sentido metafísico” (SG, p. 44) àquilo que pertence aos quadros sociais. Se ladrão é uma noção (SG, p. 49) e, portanto, sua origem é social, ela transmuta-se como sua essência pela nomeação que ele recebe:

disso resultou uma metamorfose radical da sua pessoa e da sua linguagem¹⁶⁹. Por essa nomeação cerimoniosa, que o transformava a seus próprios olhos em *objeto sagrado*, dava-se a partida a essa lenta progressão que faria dele, um dia, um ‘Príncipe dos Ladrões’ e um poeta. Mas, agora, ele está longe de suspeitar que escreverá, que terá orgulho em fazer o Mal. Prostrado, perplexo, apenas sofre (SG, p. 55).

Se a personalização é um processo que aponta a escolha de si, em Genet essa escolha é realizada de antemão pelos Outros que lhe denotam algo que ele ainda mal compreende. É a partir da acusação inicial que ele fará seus esforços para ser por sua decisão o que os outros decidiram que ele seria. “E, sem dúvida, *há isso* na sua decisão.” (SG, p. 71), ainda que seja “um papel cujas réplicas já estão fixadas” (SG, p. 71). Ora, é na decisão de ser ladrão e não somente na imposição que há nessa apreensão confusa, nessa sensação acompanhada de horror, uma decisão ética em que ele transforma “uma situação de fato (‘Sou excluído do grupo’) em **um imperativo ético** (‘Logo, devo tomar a iniciativa da recessão’)” (SG, p. 66, negrito meu) porque o impele a agir, uma ação sobre si, já que nesse momento a única coisa que lhe cabe é o sofrimento. Mas todas essas sensações de horror não são destituídas da sua tessitura prática, mesmo na sua passividade. Aqui acontece o que Sartre chama de “estágio ético da revolta, é a *dignidade* [...] A dignidade faz da passividade um desafio e apresenta a inércia como uma revolta ativa.” (SG, p. 66). Assumindo ser o que fizeram dele, Genet

¹⁶⁹ Ora, a linguagem aqui passa a se reordenar segundo o estilo que é desenvolvido com a personalização e que será manifesta nos seus escritos: “O estilo é a língua por inteiro, assumindo, através do escritor, o ponto de vista da singularidade! É, bem entendido, **apenas uma maneira** – mas fundamental – de apresentar o ser-no-mundo. Existem centenas de outras, que é preciso usar simultaneamente e que marcam o **estilo de vida do escritor** (flexibilidade, dureza, vivacidade relampejante do ataque ou, ao contrário, movimentos lentos, preparações sábias, chegando a bruscos atalhos etc.). Todos sabem do que quero falar: de todas essas características que mostram **um homem** ao ponto de quase se sentir sua respiração, mas *sem o dar a conhecer*.” (DI, p. 68).

não apenas aceita passivamente essa qualidade objetiva, mas a toma e faz por si, com seus sentimentos. Aqui o imperativo indica a liberdade, porque não há razão para a adoção de tal atitude, senão de que ele adota tal atitude “com o coração” (SG, p. 61). Tal medida apenas nos alude a singularidade da escolha, que implica na elevação de sua escolha ao patamar moral da qual ela é repugnada: “A *dignidade* de Genet é a reivindicação do mal” (SG, p. 66)

Com isso Sartre associa o ato poético ao imperativo ético porque a cada momento Genet terá de recobrar seu ser primeiro, mesmo sob as metamorfoses que ele virá a sofrer, *deverá ser* ele mesmo. Mas sendo inventado, tal imperativo irá se confundir com a pessoa mesma de Genet, com seu estilo, portanto, com sua liberdade. Ele quer isso, busca isso, procura sempre o pior, sempre ser *o outro*. Se o roubo é seu ato poético, se é ele que o faz ladrão, ele não apenas roubará, como um gesto que se desfaz depois que se realiza, caindo no fracasso de ser. Para Genet seu ato é sua aventura e se o recupera a cada instante não é só pelo valor que ele institui, mas para ele mesmo *ser* esse ato: “ele não diz que roubará, mas que *será* o ladrão. Esse ladrão é substância ‘ladroante’ como a alma é substância pensante” (SG, p. 74). Será ladrão não para roubar, mesmo que roube para sobreviver, mas para assumir toda qualidade que tal ação lhe traz. Essa qualidade que está associada a todos seus sentimentos de baixeza, abjeção, perversão, enfim, o contrário de tudo aquilo que qualifica os que lhe acusaram, enfim, tudo o que faz de Genet *o outro*. Assim, é para ser *o outro* que ele rouba:

Em suma, é a regra, nele e fora dele, da vontade do Outro. Não de algum outro em particular, nem mesmo de todos os outros, mas daquilo que em cada **um é outro, diferente de si mesmo, diferente de todos. O Mal é o Outro e é ele mesmo, enquanto é para si mesmo Outro diferente de si; é a vontade de ser outro e de que tudo seja Outro, é o que é sempre Outro, diferente daquilo que é** (SG, p. 36 e 37, negrito meu).

A singularidade de Genet começa com essa diferença imposta, com sua exclusão do Ser. Esses homens trocam seu pertencimento ao ser pela negação da sua condição criadora, fazendo-se zeladores do velho museu do mundo. Essa alteridade, mostra da inquietação, da negatividade latente, é a própria condição do horror. A ela “o homem de bem se castra: arranca da sua liberdade o momento negativo e projeta para fora de si essa víscera sangrenta. Eis a liberdade cortada ao meio.” (SG, p. 35). Genet encarna a imagem dessa liberdade na sua volúpia, e não que ele o queira “por intenções deliberadas da sua consciência” (SG, p. 45), mas porque lhe é exigido “que ele

reconheça essa vontade má como inspiradora dos seus desejos cotidianos, das suas vontades ordinárias.” (SG, p. 45). Assumindo o mal, ele se deleita no horror, ele passa a querer ser tudo aquilo que é repugnado pela ordem do Ser, pela máquina social. Esse outro ainda sem nome, esse mal vazio se tornará lentamente àquela forma poética do mal. Aqui o Outro como diferença imposta se torna diferença criada e assumida, pois se dizem que ele é mal, ele o será *por sua* forma, por sua liberdade, e nisso sim se fará diferente, diferente do que dizem que é, diferente por sua singularidade. A princípio, sua expulsão é ao mesmo tempo o fundamento da sua projeção, e mesmo mais, “direi até que ele [o mal] é ao mesmo tempo o fundamento e o objetivo de toda atividade projetiva” (SG, p. 40). Ora, essa atividade projetiva enquanto revolta ética implica ao mesmo tempo a objetividade e universalização do *horror, do mal*, mas segundo a dialética com o singular:

Por Mal entende-se, simultaneamente, o Ser do Não-Ser e o Não ser do Ser. As mesmas razões darão origem à segunda antinomia, pois o Mal, sendo primeiro *outro, diferente do Ser*, é relativo em sua essência, mas como ele é outro *absolutamente* e não sob este ou aquele aspecto particular, é preciso que ele seja um absoluto à sua maneira. Absoluto e relativo, tudo ao mesmo tempo, ele é simultaneamente princípio abstrato e uma vontade singular (SG, p. 37)

A exigência da alteridade exige que Genet não somente assuma o mal que lhe acusam, mas faça dessa alteridade sem forma a sua imagem singular. Imagem construída pelo processo de personalização, ela não se consumirá no mero roubo ou na perversidade. Ora, Sartre aponta que o mal sendo o não-ser do ser, só pode ser contemporâneo a ele. Genet bem compreende isso, e deseja a perpetuação das instituições como finalidade da sua própria perpetuidade. Mas se a assunção do mal é também a da singularidade, Genet não poderá ser *meramente* mal, pois “Um mau que se quer mau só consegue realçar a moral social, pois confessa que o Mal é abominável.” (SG, p. 171). A este mal as boas consciências não são atingidas, nem incomodadas. A saída de Genet, feita lentamente, será a construção de uma sofística contra o homem honesto (SG, p. 47). É somente nessa singularidade que se assume com radicalidade o mal, pois do contrário ele também apareceria ao Bem, (objetivo universal). O Bem aparece como ação universal e institucionalizada, carente da liberdade, assumida segundo o prático-inerte. Há nessa adesão um “abandono” (SG, p. 160) da singularidade, e a constituição do “sujeito universal” (SG, p. 160), o sujeito comum. Enquanto indivíduo, nada anula a singularidade, e as formas subjetivas e vividas

implicam modos variados como esse meio universal é assumido. Na sua forma geral ele assume uma condição moral, mas sua assunção singular implica sua subjugação aos gostos subjetivos. Assim, “É ela, é a singularidade, é a solidão que visamos obter, não o Mal por si mesmo.” (SG, p. 162). Nesse sentido, ainda que a revolta ética aluda à eleição de um imperativo categórico, é à liberdade que ela visa, mas uma liberdade contra o Ser, o Bem. Assim, é na sua escolha ética que a moral mostra sua ambiguidade:

Assim, o vencido se arranca à contingência original e se torna *valor-sujeito*. A sociedade recupera esse valor-sujeito depois de alguns anos de purgatório e o utiliza para provar que *há no ser outra coisa diferente do ser*, um resíduo inexplicável quando tudo está explicado, Melhor ainda: o fracasso se torna a essência do homem. Na verdade, o valor tem duas exigências contraditórias: por um lado, é preciso tentar inscrevê-lo no ser e, por outro lado, ele exige ser situado além de toda realização. A essa dupla exigência, o agente moral só pode satisfazer, ao que parece, dando a sua vida para realizar o imperativo ético e morrendo por não ter atingido seu alvo (SG, p. 189)

Sendo fator não de queda e anulação, mas de criação e diferenciação, de mudança, a singularidade ao assumir na sua afirmação de si que se é outro que o ser, coloca a moral como o solo ao qual se parte e ao qual se chega, mundo instituído e mudança intuicionalizante, mas cujo ponto de chegada, pelo processo mesmo de saída do interior do ser como negatividade, faz com que todo processo carregue em si a forma desse novo campo, indo assim, *contra* o ponto de partida¹⁷⁰. Submerso no campo fáctico cujo prático-inerte denota um universo de valores universais, como o Ser, cada singularidade é levada por sua ocasião própria a assumir tal entorno para além dele. Sendo eles a matéria viva da liberdade, a sua forma e medida de mudança, esse sujeito ético constitui inevitavelmente o universo moral. Encontramos aqui o movimento dialético da cultura, uma cultura que custa a liberdade de seus provedores, e para os quais não delega nada além da solidão ontológica e histórica de seu empreendimento. Vindo da alienação, caindo numa outra construída por seu próprio movimento de insurreição, o para-si se perde no seu fracasso. Livre, ele ganha perdendo e perde ganhando. Ganha sua liberdade à custa dela mesma. Encontramo-nos aqui novamente

¹⁷⁰ Aqui a singularidade só pode ter como resultado o *novo*, daí que não seja com vistas à moral que a ação é realizada, mas só o pode ser *contra* ela. Aqui estaríamos às voltas a um novo estado de alienação, mas tal estado não desagua no exterior inerte e alienante, ele traz em si uma diferença que é a própria pessoa. Assim, aqui a pessoa se reconhece enquanto tal nesse novo estado, e sua liberdade agora se confunde com a sua alienação. Esse *encontro-escolha* denota um *ser* positivo do qual o fracasso é posto em condição secundária. Assim, “O para-si é um encontro-escolha, ou seja, define-se como escolha de fundamentar o ser do qual é encontro. Significa que o para-si, enquanto empreendimento individual é escolha *desse mundo*, enquanto totalidade de ser individual; não o transcende rumo a uma universalidade lógica, mas sim rumo a um **novo “estado”** concreto do mesmo mundo” (EN, p. 644).

nas aporias que guiaram nossa reflexão. “Assim, a libertação foi apenas um momento do processo dialético, apenas a passagem de uma alienação a outra. Seria possível, ao mesmo tempo e sob a mesma relação, querer-se objeto puro e sujeito absoluto?” (SG, p. 151).

Mas se essa passagem é a diferença e essa diferença é sua singularidade, a singularidade como *vida realizada* não é um momento do Espírito, mas o sujeito absoluto. Ora, o não de Genet não é somente um empreendimento do mundo, é também de si: “A essência objetiva do menino sendo o Não, Genet deu-se uma personalidade dando-se a subjetividade do Não” (SG, p. 557). Ao fazer-se outro, sendo esse movimento relativo e absoluto, absoluto porque se ergue contra o Ser, e relativo porque implica a singularidade do movimento, é vivido justamente como um gosto, como um sentimento próprio, enfim, como subjetividade. Aqui o sujeito ético implica o sujeito estético porque a personalidade é todo o ato poético como qualidade fundamental. O sujeito expressa um valor, mas um valor que é construído *ao seu sabor*. Ademais, tudo ali é vivido como diferença e singularidade na pessoa mesma de Genet (SG, p. 557), só depois virão os universais: “o roubo, a pederastia, a traição como conteúdo [objetivo] dessa essência singular.” (SG, p. 557).

Essa diferença sentida pelo menino desde sempre *como* seu mal-estar do mundo, intensificado sempre mais pela sociedade que o colocava no seu lugar, isto é, *fora* deles, intensificado no acontecimento que o expulsa de sua infância, não deixa de se prolongar até o fim de sua virulência: o “sentimento de ser *diferente* o levou ao roubo; agora é esse mesmo sentimento que torna a sua condenação menos terrível” (SG, p. 64). Menos terrível porque assume esse horror e para assumi-lo é preciso tornar-se o que se é, e o que se é, é o mais diferente de todos os outros: “Para tornar-se o mais insubstituível dos seres, é preciso renunciar ao particular para tornar-se uma relação *singular* com a totalidade do real.” (SG, p. 205). Sob esse ponto, escapa-se a todo valor, porque sendo singular, não há padrão de medida cabível senão aquele mesmo em que se inventa, o que o coloca *fora* da moral. É isso que Genet compreenderá: é uma criança que é, “no mais profundo de si mesma, *um Outro diferente de si*.” (SG, p. 46) e que levará o menino a requer no seu roubo a sua especificidade, “seu mal específico” (SG, p. 225).

Assim sendo, a passagem de uma alienação a outra é o *ser* mesmo da *pessoa*, e essa pessoa requer para si uma especificidade como sua qualidade fundamental. Se o fracasso é a tessitura própria da finitude, não é porque ele se esvazia na individualidade, mas justamente porque encontra ali sua condição absoluta. E não se trata uma finitude

que se perde no seu movimento de sujeito absoluto e que se dissolve na constelação dos universais, mas que se ergue absoluta segundo seu movimento. Aqui o valor-sujeito é compatível ao sujeito estético porque a criação implica uma dissolução imaginária do real para a construção de si. A imagem universal é tomada como a imagem de si como este universal, é a mim que tal valor implica primeiramente, para só depois ser inserido no ser e no prático-inerte, pois sua origem é projetada, mas uma projeção que exige a criação e a imaginação na medida mesma em que ela vai se realizando.

Aqui a vida imaginária corrobora ao processo de criação e singularização da liberdade. Se nessa investida ela não se perder no mundo imaginário, se conseguir se impor ante o real e sua opressão, ela será vitoriosa e conseguira *marcar* o mundo. É o caso de Genet. essa realidade que ele busca, “inapreensível e contraditória – o mal” (KNEE, p. 55) se efetua no imaginário, “por uma estética do mal”. Ele imagina em cada roubo uma cena que prefigura a cena primeira, com todo seu público, seu corpo exposto (SG, p. 333). Seus gestos ali cintilam todo o seu ser na medida em que o constituem. Ali o roubo se transforma não apenas num meio de sobrevivência mas numa “destruição sagrada” (SG, p. 251), ela é uma invasão ao homem, ao Bem. A invasão é real, há o roubo. Mas para Genet é imaginariamente que ele acontece: “o Mal não se *faz*, imagina-se. Aí está a solução de todas as suas contradições. O Mal radical não é escolha da sensibilidade, mas do imaginário.” (SG, p. 340). Se desenrolando no real e no imaginário, seu ato é para ele *poético* (SG, p. 333). Genet *brinca* com a cena do crime para *realizar* a sua condição. Aqui a imaginação dimensiona toda a simbologia da matéria, por ela Genet escapa e constrói sua condição¹⁷¹:

Podemos agora compreender a aventura de Genet. Esse homenzinho enérgico e ativo se consagrou ao louco empreendimento de tornar-se o que já é e destruir o que não pode impedir-se de ser. Imediatamente, a sua vontade se volatiliza no imaginário. Já que ela quer o que não se pode querer, é que ela sonha o que quer. Destinadas, por natureza, a permanecer ineficazes, suas destruições e suas aprovações ocorreram *simbolicamente*. A partir do dia em que escolheu querer seu destino, Genet decidiu, sem saber, fazer-se símbolo, exprimir-se por símbolos e viver no meio dos símbolos. (SG, p. 332).

¹⁷¹ Não se trata de criar um *mundo* imaginário para tal possibilidade, mas antes, que a imagem atesta a condição criativa da liberdade. Ademais, “o problema da Criação ontológica permanece no estado de mistério. Com efeito, se o mundo fosse não criado, só haveria ser e nós mesmos estaríamos de todo condicionados por nossa facticidade; mas se, pela imagem, somos capazes de pôr o real a serviço do Nada, é porque não nos limitamos àquilo que somos, e esse nada que produzimos exige uma explicação que não pode ser dada” (IF II, p. 1598).

Com sensações que não encontram lugar mais no mundo, mundo que na criança de sorte serviu de base mesma dessas sensações, ele constrói pela imaginação um mundo em que elas caibam. Mas Genet não se consumirá no imaginário. Tal ato não deixa a realidade neutra, ele inscreve-se no ser como gesto. Há uma estratégia de Genet em usar essa inércia da matéria para suportar seus sonhos (SG, p. 398). Sua inscrição se consolida quando Genet chega ao máximo de seu ato, a poesia. Do ladrão ao sonhador, do sonhador ao poeta ele “será o ladrão que se tornou poeta” (SG, p. 335) porque é “o melhor meio de fazer o Mal e destruir o ser. Será poeta porque é mau.” (SG, p. 335). É na poesia que o mal trará toda uma nova estética a ele na medida em que provoca uma nova iluminação no ser: “Essa iluminação é a Beleza. Mas entendamos: a Beleza não aparece *primeiro* para provocar *depois* a irrealização do ser; ela *é* o processo mesmo da irrealização” (SG, p. 358). Daí que o gesto do artista se distinga do texto do poeta, mas não da estilização do mal por Genet. Pois se a beleza que expressa esse mal singular não é apenas uma “propriedade objetiva dos gestos” é porque ela “exige ser uma virtude dos pensamentos” (SG, p. 360). Essa virtude não é a do Bem, da ordem já dada, mas da liberdade na singularidade da sua necessidade. Se há uma irrealização da ordem do ser, é porque há uma realização da ordem de si¹⁷². É nesse sentido que a vontade aqui não aparece como *vontade do belo*, mas *bela* vontade (SG, p. 360), cuja disposição é a liberdade mesma. E se a revolta ética implica a eleição de um imperativo ético, a forma assumida na singularidade denota à beleza essa finalidade, em outras palavras, o imperativo ético é também um imperativo estético. Isso porque a irrealização como mal exige uma imposição do gesto sobre a ordem resistente, denotando um valor, mas um valor que é contrário ao ser. O valor é o ponto de encontro entre ética e estética, encontro que só pode ser contra o Ser numa nova irradiação do seu fracasso, portanto, como elaboração do sentido subjetivo. Assim, “o esteta é uma oblação, inventa sacrifícios sublimes e grotescos para que a Beleza seja; desnuda-se e mostra suas chagas para transformá-las em joias” (SG, p. 368), enfim, engrandece o Outro ante o Ser. Por isso que se há uma moral aqui, oriunda dessa negatividade, ela é caudatária a essa

¹⁷² Aqui a ordem e harmonia da totalidade que proporciona a beleza é confluyente não ao mundo mas ao sujeito. Essa certamente é uma constante na filosofia de Sartre. Assim, a beleza é a singularidade no seu arrojo temporal: Não entendo por beleza somente o prazer sensual dos instantes, mas antes a unidade e a necessidade no curso do tempo. Os ritmos, as repetições de períodos ou de refrãos me tiram lágrimas as formas mais elementares da periodicidade me comovem. Noto que esses desenvolvimentos regrados devem ser essencialmente temporais, pois a simetria espacial me deixa indiferente [...] que esse evento seja belo, isto é, que ele tenha a necessidade esplêndida e amarga de uma tragédia, de uma melodia, de um ritmo, de todas essas formas temporais que avançam majestosamente, através das repetições regras, para um fim que elas levam em seu flanco. Expliquei tudo isso em *A Náusea*.” (DGE, p. 343).

beleza, cuja exigência demanda não uma submissão à alienação, mas sua constituição enquanto uma “moral da sensibilidade” (SG, p. 360). Aqui o juízo prático não pode ser dissociado da ação má, da beleza que é requerida nesse ato de irrealização e criação. Vê-se o mundo, mas só se consegue vê-lo na lente da beleza latente, na forçada inscrição no ser, na difícil relação entre essa negatividade incisiva e o ser que a engendra e a emperra. Esse paradoxo da ação, que não é confluyente à moral ordinária, mas implica uma sensibilidade criadora própria, criadora de valores *outros que não estes*, faz da arte algo *vivo*, “‘A arte’, diz Genet, ‘de fazer você comer merda’. Essa beleza não é fácil: exige uma tensão de todos os instantes, um esforço contínuo para manter juntos esses dois termos – imundície e joia – que se repelem; ela esgota” (SG, p. 369). Assim sendo, seu *projeto ético* é também *personalidade estética*, de modo que mesmo na variação, no refinamento do estilo, o objetivo permaneça sempre o mesmo: “é preciso inquietar o homem honesto, fazer com que o chão lhe falte, fazê-lo duvidar da moral e do Bem” (SG, p. 360). Assim, é para si que Genet se irrealiza, mas sua liberdade constituída pelo olhar do Outro enquanto encarna o Ser, se dirige a eles. Sua imposição não pode ser por sua condição, que não lhe é dada pelo próprio Genet mas por eles, mas por sua singularidade. É Genet que reordena o ato e faz o mundo infestado por seu mal. Aqui a função prática do exercício do mal é substituída por uma *qualidade singular*, ela sobrepõem-se a ordem do Ser, ou melhor, é sua nova ordem:

Mas uma liberdade só tem uma maneira de dirigir-se a outra liberdade: *exigir*. Se Genet sente, no fundo de si mesmo, que a Beleza lhe diz respeito, é que ela exige dele, como o Mal, as condutas mais difíceis. Ela exige que ele viva segundo a sua lei, essa lei que Wilde, príncipe dos estetas, chamava de **estilo** e Genet de **elegância**. ‘Nos assuntos de grande importância’, diz o primeiro, ‘o elemento vital não é a sinceridade, é o estilo’. E o segundo: ‘Sua elegância é o único critério de um ato’. A elegância: a **qualidade** de uma conduta que transforma em *parecer* a maior quantidade de ser” (SG, p. 360, negrito nosso)

Essa aparência, transformação do mundo no cenário de Genet, faz com que a sociedade tome tais imagens para si, e por uma inversão, é ela que lhes conferirá a sua objetividade. Mas é Genet que exterioriza com a força da sua singularidade. Não que nos demais não ocorra essa singularização, mas assumidos pelo signo do Ser, só conseguem reproduzir sua alienação e massificação, ante o aferrecimento da sua singularidade. Aqui “o esteta tornou-se artista ou potência nua de produzir imagens nos outros” (SG, p. 515). Sua singularidade impera ante o apagamento das demais tornadas sujeito comum enquanto público que assiste o artista. O fim de Genet é ele mesmo mas

também o Ser, é a sua integração a ele, tal como o ideal de valor apregoa. Mas assumido seu *máximo de ser*, sua singularidade irreduzível como *outro que não o ser*, ele inscreve essa qualidade como transformação do fato cultural, em outras palavras, “Ele tentará integrá-los ao *espírito objetivo* e fazer com que sejam consagrados como *atos culturais*.” (SG, p. 397). Consagração esta que se culminará pela inscrição poética.

A passagem do artista ao poeta não implica numa mudança do quadro do esteta. Por certo pela poesia Genet se verá livre “das insuportáveis obrigações do estetismo” (SG, p. 515), deixará de ter um “*papel a desempenhar*” (SG, p. 515). Mas trata-se mais de forçar uma imagem no Espírito Objetivo. Pela escrita ele consegue impor aos Justos as suas imagens, pela poesia “esse morto social decide vir, em pessoa, ‘assombrar’ a comunidade das pessoas honestas” (SG, p. 399). Sua imposição assume as formas do imperativo categórico pelas palavras forçando seus leitores a adota-lo. Essa forma imperativa sobre as palavras¹⁷³ é a própria beleza (SG, p. 468), o estilo mesmo de Genet, é por ela que os leitores são conduzidos àquilo que eles repugnam. A estratégia é diferente, mas entre o esteta e o artista, entre o gesto e o texto, Genet é a condição dessa beleza, pois ele figura como “*estrutura interna da obra [...]* seu livro é ele” (SG, p. 509). Seu estilo é a expressão da sua composição própria, ele “é o próprio Genet. Compor, para ele, é recriar-se” (SG, p. 509).

Genet se re-cria, isto é, volta afirmar seu acontecimento originário, mas sem seu erro, sem sua fuga de horror. Aqui ele não é como os outros o viam, mas tal como ele quer ser ante sua condição primeira. Ele lhes entrega de volta a imagem que lhe deram, força-os a assumir o que lhe dão segundo sua liberdade: “o meio no qual o homem pode e deve tornar-se o que é, é a consciência dos outros” (SG, p. 514). E nada afere mais a tais consciências que a escrita. Antes o mal era o oposto do bem, e dependia deste, eram “contemporâneos”. Como poeta do mal, o roubo ganha outro roupagem, o ladrão age em outro campo, e instaura outra forma de relação com as pessoas honestas (SG, p. 514). Nesse momento não há nem bem nem mal, Genet avança para além do ser, o

¹⁷³ Por certo, a liberdade é um ato existencial que engloba toda a vida do indivíduo, daí que não seja um privilégio dos escritores, embora Sartre se concentre mais nesse tipo de atividade. Genet não é somente um ladrão, é um poeta, e é por ser um *poeta* do crime que reconhecemos sua singularidade. Isso porque ele é um objeto que manifesta de forma mais expressa sua condição de universal singular (DI, p. 62) ao trazer ao texto tudo o que é *vivido* por ele (DI, p. 63). Sendo ele, em vida, “uma encarnação diferente do mesmo todo (mundo interiorizado)” (DI, p. 64), é por seus escritos que intensificou essa diferença. Enquanto artista era para si, no seu público imaginário, que manifestava sua singularidade, depois, poeta, esse mal e essa beleza carregam essa mesma singularidade nos seus romances e no alcance mundano que eles trazem. Essa diferença que é seu estilo e que bem sabemos não é uma comunicação de um saber (DI, p. 67), mas a tessitura do esforço singular de ultrapassagem de toda época (DI, p.68).

roubo se desfigura e se transforma no tempo, para além do tempo. Por sua liberdade ele *qualifica* o roubo e impõe-se enquanto singularidade:

Ladrão, Genet servia a ordem estabelecida, poeta do roubo, ele a destrói. Seus delitos não conseguiram perturbar a consciência do justo; mas a representação do delito nos atinge até os ossos. Se ele tem razão, tudo é falso; somos galinhas gordas que esperam ser comidas, morreremos iludidos. Contra o crime, nossa polícia e nossos especialistas são proteções eficazes; contra a verdade poética do crime, não temos nenhuma defesa, pois ela se situa além das causas e do ser, pois ela é o inapreensível triunfo daquele que nossos cães de guarda já reduziram à impotência. (SG, p. 465).

Se a passagem entre bem e mal figura a personalidade, ela é o signo dessa singularidade, seu *como*. Esse re-criar-se como caminho de superação do Bem e do Mal é a libertação de Genet (SG, p. 399). Ele se liberta ao se fazer, indo de uma alienação a outra, até à sua potência completa, até o limite que ela mesma pode engendrar. Compreendendo que se tornou singular pelo Outro, fez de si esse Outro segundo uma nova roupagem. Toda sua qualidade resulta nessa obra e nos dá a ver tal imagem. Imagem que nos toca pela beleza, mas cuja fonte nos é inominável, cuja vivência escapa ao campo temático, ao mesmo tempo em que nos revela as fontes dessa singularidade: “Quem quisesse descrevê-la e nomeá-la voltaria sempre a nomear a operação ou a descrever a obra; mas ela é mais e é outra coisa, pois produz a obra e é consciência da operação. Conhecemos essa consciência criadora: é *a existência*”. (SG, p. 519). Mas é por essa diferença que conseguimos ter o acesso a essa negatividade nua. Al é que encontramos a sua potencialidade. Na obra bela, como em sua estrutura interna, Genet, “não é nada mais do que uma liberdade sem rosto que arma ciladas fascinantes para outras liberdades.” (SG, p. 519). Aqui a liberdade é tomada pela liberdade, e o sentido do ser não se sustenta enquanto sentido único, nos levando a confronta-lo como abertura histórica pela diferença que a singularidade lança. Tal impulso faz da queda e do fracasso a condição do impulso criador. E não há aqui nenhuma intenção moralizadora, nem mesmo essa saída do fracasso possibilita a moral. A moral é sempre da ordem do Ser, do Bem. Não se trata de encontrar um solo para a moral. Embora as obras de Genet “apresentem-se como experiências éticas sistematicamente conduzidas” (SG, p. 523), ele “nunca pensou em tornar-nos melhores e não deseja que tiremos proveito de suas lições” (SG, p. 523). É uma *arte* acima de tudo, e se o imperativo ético confunde-se com o estético, não é para *moralizar* (SG, p. 523). Sendo uma forma bela, bela porque

livre, ela afere a liberdade alheia à potência de seu empreendimento, lhe passa “a sua infernal leveza” (SG, p. 531).

Assim, não se trata de subverter a ordem social, ou perverte-la. Genet se preocupa com sua realização, ela é ao mesmo tempo irrealização do real, e só se completa quando ele consegue estabelecer objetivamente esse *gosto* singular da conquista de si. O que resta de Genet? Não um valor, nem mesmo a nova ordem social, ainda que enquanto fato social ela possa vir a modificar o Espírito objetivo. Ora, não sendo uma nova moral, não ao menos intencionalmente, mesmo que sua singularidade se faça soberana, “O que lhes dá em troca? Nada. Um instante de horror, uma beleza suspeita que se desvanece.” (SG, p. 530). Certamente a obra não é neutra nem nula, ela inflige o ser, e só o pode denotando a ele um novo sentido. Mas Sartre sabe que não se trata de *agora* sim coincidir com o Bem, se trata tão somente de *mais uma maneira que o ser se faz* enquanto possível. Não há aqui nenhum critério ou valor senão a imposição que esta finitude se faz. Certamente Genet inventa a traição, a pederastia (SG, p. 550), mas tão somente enquanto sua forma possível mesmo sendo vivida como absoluta na sua finitude, mas que toma na sua abstração e distância a condição de valor universal. Aqui a negatividade da existência é superposta pela positividade da criação de si. A existência não desagua do nada, pelo contrário, faz desse nada a forma de sua positividade. Mas não porque ela alcança a moral impossível, mas simplesmente porque se faz absoluto na sua singularidade. É a pessoa *realizada*: “A partir do momento em que *narra* suas masturbações e seus coitos, há uma felicidade em Genet” (SG, p. 522). Com isso, fazemos dessa forma uma diferença, isto é, uma negatividade compreendida no seu peso positivo, e que denota mesmo ao espírito objetivo toda a densidade de uma época e as singularidades que dela escampam ao mesmo tempo que a refazem. Assim, instituem o otimismo de Genet, o peso e a leveza real da liberdade:

O otimismo de Genet vem do fato de que ele nos apresenta o Mal, no imaginário, como produzido no Ser por uma liberdade. E afinal, pouco importa que o ser tenha este ou aquele sentido. Basta que tenha um. O otimismo não é afirmar que o homem é ou pode ser feliz, mas simplesmente dizer que não é por nada que ele sofre (SG, p. 522).

Sartre associa aqui o traço de genialidade à pressão pela qual a liberdade se exerce. Se a intensidade do estado de opressão é condição para a intensidade com que a

liberdade será exercida¹⁷⁴, a forma total da saída da situação na sua singularidade é a singularidade do agente. A finitude compreendida não como momento subjetivo, mas como qualidade vivida e trans-histórica, faz da qualidade fundamental e do estilo a marca dessa saída original, cuja genialidade não é nenhum dom ou conhecimento técnico, mas “a vontade inabalável de viver a sua condição até o fim. Para ele, foi a mesma coisa querer o fracasso e ser poeta. (SG, p. 532). Sua genialidade é sua libertação. Libertado, Genet já não é ele mesmo. Aceito no meio que lhe deu seu ser, ele consolida o jogo do perde-ganha. Ganhou sua cura, perdeu sua genialidade: “O fracasso secreto de todo triunfo é que o vencedor é transformado pela sua vitória e o vencido pela sua derrota” (SG, 533). Transformado, curado de si, Genet é um fantasma vivo. Todo encanto e estilo lhe são exterior, vive ainda segundo seu passado, mas integra-o agora na ordem do ser, sua singularidade está lá, mas a vê como *outra a mais*. “Trocou seus sofrimentos coloridos e poéticos da adolescência por uma espécie de liberdade morna, por uma ataraxia severa, vizinha do puro tédio de viver. O que poderia encantá-lo, pois? A poesia? Ele a encontrava nos antros, na cadeia. Hoje, ele ‘comunica aos leitores uma emoção que ignora’” (SG, p. 535). Kierkegaard, morto, ainda era vivo, objeto trans-histórico. Genet, vivo, se torna morto, objeto trans-histórico refletido pela cultura, mas um estranho a si próprio. Já não sabe porque escreve, sem sua pressão o crime já não tem sentido, seus textos tampouco. Não sabe também para quem escreve. Pode pensar em fazer *outra* obra, ainda *mais* bela, mas ela já não é necessária. “É uma preocupação de artista, não de criminoso” (SG, p. 536). Singularidade estática na ordem do ser, é o que resta de Genet, para além da sua liberdade morna. Não importa, o irreduzível está dado, não há porque se exigir mais. Sartre mostra aqui pela personalização o caminho mesmo de libertação¹⁷⁵:

só a liberdade pode tornar inteligível uma pessoa em sua totalidade e mostrar essa liberdade em luta com o destino – primeiro esmagada por suas fatalidades, depois, voltando-se para elas, digerindo-as pouco a pouco – provar que o **gênio** não é um dom, mas **a saída que se inventa nos casos**

¹⁷⁴ Veja-se *A república do silêncio* e a quarta parte de *O ser e o nada*.

¹⁷⁵ Poderíamos arriscar uma crítica aqui. Genet novamente se perde. Se perde não mais no mal que lhe acusam, mas no Bem que lhe entregam. Antes o nomeavam de mal, ele fugia e se reinventava; agora lhe nomeiam de Bem, ele aceita e se perde. Disso decorre a fraqueza de sua liberdade. Genet só estava liberto na sua *passagem*, na construção de sua singularidade e diferença. Agora ele se perde na nova alienação que lhe entregam. Genet deixa de ser o grande ideal de liberdade em Sartre. Vivo já está morto, e sua liberdade morna é o corramento do seu esgotamento. É ainda o mesmo Genet que Sartre exalta, mas de sua singularidade, já temos tudo o que ela pode dar. Nada surpreenderá. A finitude se fechou desde antes da morte na sua trans-historicidade. Sua subjetividade já massificada, apenas aparece como raiz disso que agora já compõe o Espírito objetivo.

desesperados, descobrir a escolha que um escritor faz de si mesmo, da sua vida e o sentido do universo, até nas **características formais do seu estilo e da sua composição**, até na **estrutura das suas imagens e na particularidade dos seus gostos**, traçar detalhadamente **a história de uma libertação**: foi isso que desejei. O leitor dirá se consegui (SG, p. 546, negrito meu)

A liberdade associada ao gênio não é outra senão a *pessoa*. Assumindo-se *persona* toda uma forma é dada à negatividade, que na sua estruturação denota todo um paradigma de gosto e estilo, esse é o *modo* segundo o qual ela traçará sua libertação. Esse *modo* é uma resposta singular a toda interiorização na proto-história, como “tratamento particular do material que visa a reconquistar à práxis as articulações do discurso, não para dizer melhor– com mais elegância e precisão – o que *pode* por natureza ser dito, mas, ao contrário, para fixar, por meio de certo uso das palavras, aquilo que por definição lhes escapa” (IF II, p. 1993). Nem melhor, nem mais, portanto, sem a pretensão moralizadora. É justamente uma fuga, mas uma fuga que exige construir para se realizar, por isso Sartre associa à criação do estilo “a imagem pura da Criação¹⁷⁶” (IF II, p. 1626). Daí que o estilo seja uma “arma forjada com uma intenção tão precisa, da qual cada imagem, cada raciocínio, tão manifestamente resume a vida inteira, não possa começar, repentinamente, *a falar de outra coisa*” (SG, p. 536 e 537). Genet, ao fim da sua vida, se cala, não é outro. Emudece, mas em cima de todo seu edifício já construído. Sua imagem, sua criação, está salvaguardada porque ela não é outra que sua vida inteira enquanto *maneira de ser e ver*. Há, aqui, uma associação ao estilo e gosto à finitude mesma, porque, tal como Sartre associará de Flaubert, o “estilo é o ponto de vista absoluto porque compõe o discurso com vistas a sugerir a presença do transfinito no âmago do finito e do absoluto no relativo” (IF II, p. 1993), e se ele é uma *maneira de ser*, e, portanto, de ver as coisas, então o estilo não é só uma forma caprichosa, mas “*uma maneira absoluta de ver as coisas*” (IF II, p. 1625). Assim, a liberdade é absoluta porque se faz como modo absoluto de ser, cuja densidade é a finitude do indivíduo.

¹⁷⁶ Encontramos no segundo tomo de *O idiota da família* tal expressão: “Pensar no estilo: habituar-se a tomar a linguagem como imaginário [...] Sobretudo, não escrever: rejeitar a inspiração romântica, que é passional, portanto ao mesmo tempo artificial e real demais [...] meditar: é pôr-se em condições de abertura para a irrealidade; mas só se tomará da pluma por necessidade: a inspiração é substituída pela exigência; a ideia “fica se revolvendo em nós até que tenhamos encontrado sua forma”. Mas essa mesma exigência é uma graça: ela guia, produz e rejeita as palavras, e conhecemos com evidência que ela encontra expressão adequada quando sua “irritação” se acalma e nós recobramos a paz. Nada de ativo no escritor: a Ideia é o Infinito que o atormenta e escolhe sua forma por eliminação, é a heteronomia da linguagem” (IF II, p. 2092)

Essa associação entre estilo e vida que, tal como Genet, sugere que se faça da própria vida uma obra de arte (SG, p. 360), nos leva a aferir não uma identidade narrativa, como uma biografia que busca fatos, àquela que Bornheim criticava por não revelar mais que *um homem comum doente*, mas, àquilo que Macé (2013, s/p) atribui também a Ricoeur: uma “*identidade estilística*”. Se para Sartre o que se busca não é a vida, mas o *modo como essa vivência se faz viver* (IF, I, 394), então a narrativa assume o papel de descrever *o tempo da aventura*, isto é, a forma própria dessa singularidade como *modo* e *sentido* do ser. Seguindo a linha de Macé, os indivíduos tomados na sua narração denotariam uma configuração estilística assumida no tempo. Nesse sentido, não há outro modo de compreender o *como* de cada qualidade singular, cada estilo e indivíduo, sem tomar a sua temporalidade própria. Daí que nem a infância possa ser apreendida como um conceito. Criança, Genet é expulso dela antes que todas as outras. A partir daí é obrigado a construir uma forma própria, cujas metamorfoses, ladrão, artista, poeta, nos levam não somente a uma narração de momentos, mas de ritmos que configuram o próprio indivíduo, pois sua vida não é senão “uma melodia em forma de fuga” (MOUILLIE, 2000, p. 85). O que é preciso restituir no indivíduo não é sua vida, mas sua *forma*, seu estilo, como processo de libertação. Daí que a biografia de Sartre não precise ser uma descrição narrativa *ipsis litteris* do indivíduo, mas somente da sua singularidade. O tempo aqui não é senão o traço singular pela qual essa melodia como fuga é constituída, contraindo o passado e o desejo numa forma singular. É essa forma comum que varia sem deixar de ser a mesma, que dura no mesmo movimento, movimento que não é senão sua própria intensificação como singularização, que nos leva explicitar nesse *modo* de viver uma identidade estilística no indivíduo, pois “para Sartre, um ato não tem causas, ele organiza temas.” (MOUILLIE, 2000, p. 85).

Se Macé (2013, s/p) apontava os elementos chaves para desdobrar essa identidade de estilo em Ricoeur, como o primado da dimensão temporal na constituição de uma vida, a questão da capacidade, a dialética da identidade e da alteridade e o horizonte ético do reconhecimento, ao nosso modo, podemos aferir a Sartre também o primado temporal da constituição, a proto-história como fase constitutiva sobretudo dos gostos que ressoarão por toda a vida do indivíduo, a liberdade como projeto de ser e singularização, o ato poético como constante variável de uma vida e as metamorfoses e ritmos como estratégias que se inventam para sua realização e singularização, a demarcação da diferença como irredutibilidade de estilo e gosto, a finitude como condição ontológica e histórica e condição da identidade estilística, e, por fim, o

tratamento biográfico como modo de análise tanto dessa identidade estilista, traçando o tempo da aventura, e esta como diferença, quanto este empreendimento como modo de elucidação da finitude do finito. Assim sendo, encontramos aqui a relação fundamental entre tempo e diferença como modo e condição de elucidação da finitude do finito, pois se a diferença é a finitude singular do indivíduo¹⁷⁷, o tempo não só é sua medida como a tessitura de sua forma. Mas o tempo aqui é a singularidade mesma: “Para nós o tempo não existe: é o ritmo que grita a nossa decepção sempre recomeçada.” (M, p. 137). É a temporalização enquanto denota os ritmos próprios do indivíduo que restitui no jogo entre indivíduo e diferença a forma singular. Portanto, a qualidade fundamental como fuga, sendo gosto e estilo criados, é uma *composição de uma diferença sob a forma de uma totalização singular*, a isto atribuímos a finitude enquanto o processo de finição.

Essa forma totalizada e aberta, que repete pela abertura a mesma sinfonia do todo, um todo cuja forma traz a mesma marca, nos coloca o ato poético como ápice da liberdade enquanto singular relação com a sua alienação, na medida em que *esta relação é sua singularidade*. Tal é o mal em Genet. Esses momentos, “extraordinários e maravilhosos” (EN, 521) que conglomeram em si todo um passado e a sua saída subsequente trazem a marca própria da finitude do finito. Pois se o finito aponta para sua finitude singularizada, singularidade que é dada no mundo, mas cuja ressonância se *faz* perceber subjetivamente e objetivamente quando assume a si mesma, isto é, no seu *máximo de ser*, esta sua *qualidade singular* nos fornece na sua finitude mesma “a imagem mais clara e mais comovedora de nossa liberdade” (EN, 521). Imagem que Genet trouxe na sua vida e nos seus textos, e que enquanto trans-histórico nos restitui esse *sabor de uma liberdade*. Assim, toda liberdade é uma constituição que implica sua alienação não somente enquanto polo transcendente e opressor, mas formador. Essa forma que não é dada mas construída mediante uma temporalidade nos dá uma outra imagem da liberdade e da alienação, não mais como um aniquilamento ou perda da liberdade, mas o *chassé-croisé* da finitude:

Assim, o momento humano, o momento da moral é aquele do Apocalipse, isto é, da libertação de si mesmo e do outro em um reconhecimento recíproco. Também é frequentemente – paradoxalmente, o momento da

¹⁷⁷ Rizk (2002, p. 256), por sua vez, sintetiza bem a nossa proposta: “Cada vida individual vive e produz através da sua própria finitude a originalidade singular de sua própria totalização, tal que esta é afetada, desde a infância, por uma configuração que lhe é própria, com relação à morte. Seus próprios limites, subjetivamente interiorizados, a tornam incomensurável às outras vidas: as defasagens temporais entre as encarnações particulares manifestam o processo de temporalização geral de uma época, através da multiplicidade de cursos individuais.”.

violência [...] Festa, apocalipse, Revolução permanente, generosidade, criação, eis o *momento do homem*. Quotidiano, Ordem, Repetição, Alienação, eis o momento do Outro que o homem. Não pode haver liberdade senão na libertação. (CM, p. 430).

O ritmo denota esse jogo da liberdade e da alienação, do outro e do mesmo, mas que é regido por uma forma que se singulariza a medida que se faz. Aqui substituímos o binômio liberdade-alienação pela ideia de tempo e diferença. Tomados na sua forma abstrata e absoluta, não resta à liberdade e à alienação senão uma distância ameaçadora e intransponível, cuja síntese ou resultado nos dá aquela imagem de ora a perda na alienação, ora o vazio da liberdade, cuja finitude se perde na impossibilidade de um desses termos se dar de forma absoluta, restando-nos apenas a sombra do ideal da unidade a obsidiar constantemente o existente concreto. Mas quando tomadas num processo singular, o humano e o outro que não o homem, a liberdade e a alienação trazem a imagem da singularidade que os engendra. Assim sendo, a passagem de uma alienação a outra, como marca da liberdade e da pessoa, não é um círculo vicioso entre a perda e a libertação, mas a composição segundo um tempo próprio (ritmo) de uma singularidade (qualidade fundamental) e que faz da finitude (diferença) a medida positiva do homem e do ser. Aqui o ser possui um sentido, esse sentido não é senão que *uma* aventura humana.

Certamente a alienação é um tema complexo e contundente na filosofia de Sartre, e procuramos enfatizar não sua relação estrita, mas sua consequência mais urgente e mesmo o papel da liberdade ante sua superação. A opressão é condição da liberdade na medida em que força uma saída original. Essa saída, como ato poético, constituída não somente como um ato *ex nihilo* mas que carrega toda uma configuração de gostos precedentes, configuradas ao acaso, consolida a forma da liberdade de acordo com os ritmos diferentes que ela assume no seu decorrer, variações cuja unidade se intensifica enquanto singularização. Assim, o ser é singularidade. É por ela que se deve compreender a concretude do existente e por ela que se devem medir as condições de liberdade e alienação. Sendo o ser uma aventura individual, todo seu tempo engendrado é o próprio processo de singularização. Aqui a liberdade e a alienação não são critérios de medida, mas a singularidade mesma nos seus arranjos próprios. É somente nessa condição que podemos elucidar a finitude do finito e restituir a sua positividade própria, para além de todo fantasma do fundamento metafísico. A liberdade aqui não é *contra* a

alienação, nem mesmo um vazio que dela escapa, mas uma construção de si, uma escolha e um encontro:

o ser do para-si é uma aventura individual e a escolha deve ser escolha individual de ser concreto. [...] Este ser concreto do qual projeta ser o fundamento, não podendo ser *concebido*, como acabamos de ver, pelo fato de ser concreto, tampouco poderia ser imaginado, pois o imaginário é nada, e este ser é eminentemente ser. É necessário que ele *exista*, isto é, que *seja reencontrado*, mas que esse encontro se identifique com a escolha feita pelo para-si. O para-si é um encontro-escolha, ou seja, define-se como escolha de fundamentar o ser do qual é encontro. Isso significa que o para-si, enquanto empreendimento individual, é escolha *deste mundo*, enquanto totalidade de ser individual; não o transcende rumo a uma universalidade lógica, mas sim rumo a um novo “estado” concreto do mesmo mundo, no qual o ser seria em-si fundamentado pelo para-si, ou seja, que ele o ultrapassa rumo a um ser-concreto-para-além-do-ser-concreto-existente. Assim, o ser-no-mundo é projeto de posseção deste mundo e o valor que infesta o para-si é a indicação concreta de um ser individual constituído pela função sintética *deste para-si-aqui e deste mundo-aqui* (EN, p. 644).

Sartre sempre procurou essa dimensão concreta. Por certo suas reflexões o enveredaram a caminhos que o destituíam desse horizonte, como ele mesmo reconheceu e como tentamos apontar neste trabalho. Com o desenrolar de seu pensamento, Sartre vai restituindo essa imagem da liberdade cada vez mais à concretude que sempre insistiu. Essa descida ao concreto não é senão o corolário da finitude em sua obra ao mesmo tempo que nos dá uma nova dimensão desta no pensamento de Sartre. Ela não é apenas a relação tensa e sem síntese entre ser e nada, mas um processo singular. É nesse sentido que a existência é assimilada à finitude e ao ser. O ser *real* não é o em-si opaco, mas essa aventura pela qual um processo singular se constitui como sentido possível do ser. No fundo, o ser *é* seu sentido, pois fora disso nada há para o humano, sendo o humano a forma mesma dessa aventura do ser: “A relação original ao mundo não poderia ser *dada*; nem poderia não mais existir *em potência* nem permanecer em suspenso em algum flutuante inerte: é preciso que ela seja vivida, *existida*; isto quer dizer que cada realidade humana deve se renovar e se fazer, ela mesma, relação singular ao Todo.” (M, p. 94). A finitude, assim, assume para si os movimentos contrários ao fundamento metafísico, a transitoriedade, a particularidade e a falta, e se converte com eles numa forma positiva, como assunção do indivíduo enquanto diferença. O movimento de vivência como personalização, a singularidade como constituição de uma qualidade fundamental, e a escolha de ser como condição de transcendência sobre a facticidade, aludem à finitude sua condição de positividade, isto é, de diferença:

A crise da metafísica apresenta um sentido basicamente positivo. Positivo no caso quer dizer: abertura para a finitude, para uma *compreensão finita do ser*

finito. E convém acrescentar que o pensamento da finitude é antes de tudo pensamento da diferença. No contexto da Metafísica não existe pensamento da diferença; A Metafísica deve ser caracterizada como vontade de abolir a separação, de suspender, portanto, a diferença: A Metafísica persegue a redutibilidade do outro ao mesmo, e deságua por essa razão no monismo (BORNHEIM, 1983, p. 80).

Com isso, dissolvemos a tensão entre ontologia e metafísica, elencamos um sentido positivo à finitude, e dissolvemos o caráter fatalista da liberdade, uma liberdade que se *assemelhava à morte*, segundo Roquentin. A negação assume aqui o peso da alienação enquanto movimento de diferença¹⁷⁸. A passagem e a saída na alienação, sua recorrência, no decorrer de uma vida, demarca o ritmo próprio pela qual a singularidade se faz enquanto tal. A negação aqui é diferença e só a reconhecemos por esta qualidade singular e concreta pela qual ela anuncia seu ser enquanto finitude. Assim, medida pelo seu ritmo cujo fim nos revela uma diferença que será trans-histórica, ao mesmo tempo histórica, ao mesmo tempo a-histórica, a finitude mostra aqui seu caminho de elucidação.

Pela imagem do ritmo e da diferença compreendemos melhor não os estilos estáticos que às vezes figuram a obra de Sartre, pessoal/impessoal, sério/jogador, aventureiro/militante, a dança, o trabalho, o esporte, a burocracia, o deslizar, o enraizamento, que subsumem na sua estrutura a do binômio liberdade/alienação. Se eles nos dão uma imagem da liberdade, não é porque são modos privilegiados com as quais ela se manifesta, ou, para usar uma expressão de Frajoliet (2005b, p. 5), seus *modos de existência fundamentais*. A forma do jogador, do esportista, do dançarino, do aventureiro, do deslizamento, dimensões que advém da conversão moral e da psicanálise existencial, para os quais a radicalidade da assunção realizam um modo de vida que não deixa *vestígios* (EN, p. 630), não faz mais sentido. Esses eram modos que interiorizavam ou denotavam uma vida cujo nada é a forma mesma. Mas segundo nossa linha não faz sentido destitui-los da sua concretude, e não poderíamos mais falar do aventureiro ou do militante sem se referir a *este aventureiro-aqui* ou *este militante-aqui*. Além disso, como alerta Knee (p. 31), “fazer da vida um jogo tende a reduzir a liberdade a uma vã palavra, lhe removendo toda sanção prática para reenvia-la ao imaginário.”. Não ao imaginário no seu papel criativo, criação que se volta para o real,

¹⁷⁸ Não que com isso não haja momentos de impessoalidade. Como procuramos demonstrar a conjuntura é associada ao movimento da vida singular, para a qual a alienação não é senão um estado de massificação, mas que impede somente seu reconhecimento, sem, no entanto, desfazer as variações singulares que dela decorres pelo simples de fato de existirem singularmente.

mas àquela do mundo destituído de sua raiz histórica e real. Só podemos compreendê-las não na sua forma de fuga e escapamento do seu contrário, mas na construção positiva de sua fuga, isto é, na “prática criadora que convida a uma metamorfose de todo estilo da atividade humana e em particular àquele do filósofo.” (KNEE, p. 37). Sartre não nega que este trabalho comporta em si uma negação, já que é luta, corrosão da antiga sociedade, quebra de resistência, “mas nesse conjunto é preciso ver uma construção positiva e a produção sistemática e progressiva de novas formas sociais.” (PA, p. 20). Assim, o jogador e o esportista são reconhecidos pela singularidade dos seus empreendimentos e não por sua forma geral, como se houvesse formas mais autênticas que outras. No reino das singularidades, a autenticidade é a singularização.

Assim sendo, essas formas de vida que ora figuram um binômio, ora uma topologia, nada nos dizem sem o enraizamento histórico das singularidades que elas vivem. Elas são reconduzidas às singularidades, tal qual a liberdade e alienação, segundo o ritmo na vivência que as engendra. Daí que Sartre mesmo venha a rejeita-las à favor da concretude do indivíduo: “Portanto, aventureiro e militante não se opõe simplesmente como dois conceitos abstratos. Estes são homens vivos que se afrontam, se conhecem e se reconhecem, algumas vezes se aliam, algumas vezes se combatem.” (PA, p. 15). Essas formas, noções históricas e não condições ontológicas de existência, devem ser compreendidas no contexto do universal singular, ao qual nos reenviava às microtemporalizações. É nessa linha que Simont coloca esses atos, que se creem deslocados (jogo, dança, aventura, etc.), na mesma condição da liberdade burguesa e mesmo na do militante, o que leva ela a expor que Sartre, mais tarde em seu pensamento, verá essa dualidade entre militante e aventureiro como um problema mal colocado, pois, no fundo “apenas existem, no sentido pleno do termo, as *práxis* individuais.” (SIMONT, p. 119). Assim, a análise da elucidação da finitude do finito enquanto nos traz uma diferença enquanto qualidade singular, não se traduz à construção de uma topologia de modos de vida fundamentais, como apontou Fajolliet. Não que ela não possa ser feita, mas ela é apenas uma determinação nocional que pode se tornar tão abstrata quanto a ontologia que ela supõe. Por certo a negatividade da liberdade e da transcendência e a positividade do ser e da história serão sempre os extremos pelos quais compreendemos o homem. Mas compreendemo-lo na medida em que ele escapa ao cogito instantâneo e integra esses extremos numa dialética que é a sua vida enquanto singularização, que expressa esse movimento ante uma qualidade que escapa a formula de uma liberdade que se desaliena e recai em outra alienação. Sua

recaída é o próximo passo para a construção de si mesmo e do mundo. Desta feita, Sartre conclui:

Aventureiro ou militante: eu não creio neste dilema. Eu penso que um ato tem duas faces: a negatividade que é aventureira, e a construção que é disciplina¹⁷⁹. É preciso restabelece a negatividade, a inquietude e a autocritica na disciplina. Nós só ganharemos se nós tirarmos todas as consequências desse círculo vicioso: o homem está por fazer e é unicamente o homem que pode fazer o homem (PA, p. 30).

É baseado nisso que delegamos à noção de aventura esse sentido amplo que corresponde à singularização do indivíduo. Se a realidade é multidimensional e a situação singular apenas uma perspectiva a mais, que a constrói também, por certo, os dualismos perdem sua vigência imperiosa, sendo tão somente dois polos abstratos e universais, para o qual o homem só pode ser objeto e nada mais, “onde o primeiro diz a cada um de nós que é o homem entre os homens, e o segundo que é um outro entre os outros.” (MP, p. 284). Mas Sartre mesmo sublinha que isto é inútil porque “o homem não cessa de se fazer, e não pode jamais ser pensado de forma completa” E é isso que nos engana, pois “somos precisamente semelhantes onde que cada um difere de todos. Saltando de uma ideia a outra, como os macacos de um galho para outro, nós evitamos a singularidade, que não é tanto um fato quanto uma postulação perpétua” (MP, p. 284). Aqui o humanismo existencial adquire uma marca para além da liberdade negativa, pois nos coloca ante o centro verdadeiro da questão do homem: “A *singularidade*” (SIMONT, p. 120). Atentando-nos a ela, somos devolvidos aos processos múltiplos e singulares da História, cuja imagem do homem não é o conceito tirânico de natureza humana (IF II, p. 1156) mas a da *aventura* humana, pois ela é uma história e não uma essência.

Aventura enquanto totalidade sempre aberta e vida singular, a finitude termina como sendo o corolário da filosofia de Sartre. Ela não nos dá a *melhor* imagem da liberdade, mas o solo prolífico das múltiplas e concretas imagens da liberdade. Não a melhor porque não visa uma moral objetiva nem um progresso social, ou ainda uma

¹⁷⁹ Sobre isso, esclarecemos melhor com as próprias palavras de Sartre: “Eu desejaria que os militantes recolhessem a herança das virtudes dos aventureiros. Eu já sei que eles são ao mesmo tempo: este Eu *dado* que ele recebeu dos outros e para a luta ele o ultrapassa na luta e seu verdadeiro Eu está além do Eu [...] inteiramente viciados à obediência eles não reservam nada deles mesmos, absolutamente nada, salvo esta liberdade que lhes dão sem reserva; engajado até a medula no combate cotidiano que ele o torna como único objeto de sua preocupação, ele está ao mesmo tempo totalmente fora porque eles sabem que os fins imediatos são secundários, ainda que eles sejam determinados a dar a sua vida para os atender, e porque eles decidiram que a questão não é a felicidade do homem, mas que o homem simplesmente está por fazer.” (PA, p. 29).

ascensão ontológica: “o objetivo final não era criar o super-homem, fazer progredir a moral, mas apenas ter uma boa vida.” (DGE, p. 45). Boa vida e bela vida, sem fórmulas e sem a obrigação de nos dar uma, Sartre reencontra no final de sua obra a felicidade da ilusão biográfica. Não porque a vida vivida pode agora assemelhar-se a vida contada (DGE, p. 293). Mas porque cada vida manifesta a sua luta para a sua superação e a construção singular de si. É o seu esforço de libertação singular que merece agora as lágrimas que Sartre reclama e deseja nos *Diários*:

às vezes, uma criança, tendo perdido sua mãe, terá a força de ser inconsolável ao ponto de lançar um anátema definitivo sobre o mundo, um mundo condenado pela ausência dos olhos pelos quais ele existiu – é Mallarmé. Um jovem gatuno, ao invés de lamentar seu roubo infantil, ou de se dissimular na desenvoltura delinquente, opta por estiar sua gloriosa bandeira do “Mal”, do qual o acusam – é Genet. Uma criança bem amada, suportando mal o afastamento do desmame, em vez de se tornar adulto como todo mundo, nunca deixará de se surpreender da perda da ancoragem do doce envolvimento materno e de refletir, por extensão, a ambiguidade de todas as ancoragens, na carne e na História, das articulações entre nosso corpo, o mundo, os outros, que nos envolvem e ao mesmo tempo nos rejeitam – é Merleau-Ponty. Uma “criança maravilhosa” e mimada terá o bastante de lucidez para decifrar, sob os mandatos e missões que investem sua preciosa existência, a contingência da erva-daninha, do “viajante sem bilhete”, contingência que denuncia como impostura todos os seus comportamentos, e que dará nascimento, mais tarde, a uma filosofia da liberdade – é Sartre. Uma criança mal amada interiorizará em seu corpo o “stress” passivo e rancoroso no qual confinou a frieza materna, ao ponto de encontrar uma maneira, uma noite, de morrer neuroticamente sem se matar e permanecer vivo – é Flaubert. Se Sartre se interessa por estes “casos”, é precisamente em razão da **intransigência** que os caracteriza; esta energia, esta **intensidade** com as quais **reagem certas liberdades confrontadas a uma perda, a uma doença** de seu ser-no-mundo, são a garantia de que, após um itinerário tortuoso e vagabundo, elas encontrarão, **à força de ter vagueado de impasse a impasse, o caminho de libertação** (SIMONT, p. 189 e 190, negrito meu).

Essa qualidade singular, que não é um substrato metafísico, mas nossa finitude trans-histórica, alude à nossa própria liberdade pela diferença com a qual os outros engendraram sua própria situação. É a liberdade mesma que permanece sob o fundo, mas um fundo feito de homens reais e concretos e não somente um vazio que retraia o para-si à consciência infeliz. Essas imagens, sob um mesmo solo, mas diferentes sobre si, mostram a história enriquecida ao mesmo tempo em que é capaz de nos passar a *mais bela* imagem que o homem pode ter de si mesmo, imagem que não implica o maior valor moral, mas a luta ao qual o homem é lançado por sua aventura humana. É nessa luta que se redescobre o homem, como nos apresenta segundo a imagem de *Genet*:

O que não o deixou adotar essa conclusão [suicídio] na realidade foi, penso eu, o seu **otimismo**. Com isso, quero designar a própria **orientação da sua liberdade**. Alguns bons espíritos, uma vez ultrapassados certos limites do horror, só são sensíveis ao absurdo do mundo: estes são belos mortos. Mas há outros que se **agarram à vida como insetos**; mesmo num campo de deportação, ninguém os verá morrer. Eles têm a convicção íntima e profunda de que a **vida tem um sentido, é preciso que a vida tenha um sentido. Quanto mais atroz é a sua situação, mais eles se apegam; quanto mais o mundo é absurdo hoje, mais é necessário aguentar até amanhã**. Amanhã, o dia surgirá, as trevas presentes são a prova disso. Genet é desses: essa alma austera e desolada tem a vontade de sobreviver à sua vergonha e a certeza de vencer [...] E já que ele não se mata, *é preciso* que ela tenha uma saída, a despeito da evidência (SG, p. 57, negrito meu).

Sartre não deixa de refletir por esta imagem singular de um homem a imagem da liberdade. Lançando-a sempre como horizonte limite do homem, jamais deixa de compreendê-la na sua infinitude, na qual a possibilidade nunca alcança um estanque: há sempre uma outra liberdade para ser descoberta, há um novo peso e uma nova leveza no horizonte. É Sartre, construindo, por sua vez, a singularidade da liberdade. Singularização que o leva a postulados cada vez mais radicais: “A liberdade em seu ser é reivindicação de *risco*, só há risco para e por uma liberdade” (VE, p. 109), pois, por fim, o que se arrisca “é a própria liberdade” (VE, p. 109). Essa possibilidade, que é a condição mesma da aventura e que Sartre vê em seu tempo como uma condição marginal (IF II, p. 1156) é levada ao extremo do que sua época permite entrever, pela exortação sempre latente da transformação da sociedade “numa vasta conjuração contra o ser” (SG, p. 397), pois se a sociedade é ordem e a ordem é a escravidão, “a liberdade será desordem, anarquia, terrorismo” (CM, p. 418), cuja sua própria exortação Sartre vislumbra em Genet: “Que glória, se bastasse que Genet começasse um sonho para que todas as consciências fossem por ele afetadas, para que a humanidade inteira perdesse a bússola, abandonasse o leme e se deixasse deslizar para o impossível” (SG, p. 397).

Aqui o humanismo encontra seu vigor real, pois ele exige do homem a sua própria aventura: a liberdade. Essa conjuração *maldita* nada deve à negatividade da consciência. Ela é positividade absoluta. Ela não nos mostra mais o menino que sofre e foge, mas o sorriso maléfico do poeta do crime. Genet não chora e nem geme mais, tal qual Sísifo, seu rochedo é sua perdição e sua glória. Podemos responder, em termos humanistas, que é o que melhor nos cabe, de que “há uma felicidade em Genet” (SG, p. 522). A felicidade dele não é a nossa, mas o seu reflexo nos *oferta* a possibilidade da liberdade. Seu *sorriso diabólico* é um convite ao nosso.

Considerações finais: o estatuto da finitude em Sartre

“Tudo será como é agora, só que um pouco diferente”

(Agamben)

O pensamento de Sartre se constrói tendo como tema inesgotável e irreduzível a liberdade. Estabelecemos uma linha interpretativa que desse conta não apenas de explicitar esse tema em sua condição finita, mas também de melhor compreender as variações que essa imagem traz, para além das discussões específicas sobre a unidade ou descontinuidade da obra. Para isso, a princípio, enquanto fragilidades do seu pensamento, apontamos dois problemas constantes em sua filosofia, a saber, o da relação entre liberdade e alienação e a liberdade tomada em sua finitude, sob a alegação de destituírem essa liberdade da dimensão concreta do existente. Essa concretude, exigência constante e retificação crescente em seu pensamento, levava-nos a inquirir sobre em que medida em sua crescente *assunção* ao concreto se ascendia a superação destes problemas na medida em que a relação apresentava um resíduo em sua dialética ou passagem e como este significava não tão somente libertação mas também enriquecimento ou aprofundamento. Aprofundamento este, e que respondia ao nosso segundo problema, que não é senão a tomada da finitude do finito, ausência da filosofia de Sartre reclamada por Bornheim.

A saída que procuramos construir se fundamentava pela crescente tomada do indivíduo concreto em seu pensamento, consolidada quando Sartre assume a noção de vivência como polo que subsumia os momentos de liberdade e alienação num processo que não é senão a singularização do indivíduo. Ela começa a ganhar corpo com *Questões de método* e *O idiota da família* quando Sartre exige o indivíduo concreto e aponta na pessoa uma diferença, uma irreduzibilidade não tragável pelo processo dialético da história ou do fracasso de ser segundo sua ontologia mas que justamente os coloca num movimento inverso, de mudança da história e de criação. Ali recobramos a possibilidade de rever seu pensamento não mais por essa negatividade nula e que conduzia sua filosofia a uma filosofia de sobrevoo, como acusou Merleau-Ponty, mas uma negatividade singular e finita, cuja finitude mesma desaguava não em vivências particulares, mas no *modo* como essa se fazia viver. Assim, requerendo o fato concreto, mas ultrapassando-o na medida em que se via nele um tema latente, que não era outro que a liberdade singular, essa unidade variante na totalidade e no transcorrer existencial

se mostrou como um caminho possível para que a elucidação da finitude do finito fosse ao mesmo tempo tangível e presente em sua filosofia. Ele recuperava a esta o caráter positivo desta mesma finitude e, por fim, à própria filosofia de Sartre, destituindo-a dos seus alicerces metafísicos.

A finitude associada à singularidade e à negatividade indicava um processo que subsumia o binômio liberdade e alienação, ultrapassando-os ao mesmo tempo em que pela singularidade do empreendimento e pela totalidade desdobrada desse empreendimento encontrássemos um tema latente que varia nesse transcorrer mas ao mesmo tempo a circunscreve em sua forma e limite. Havia, ali, a exigência do tempo, mas uma temporalidade não mais calçada no nada instantaneísta e nulificado, ou mesmo somente na historialidade da práxis, mas um tempo que era a medida e o sentido dessa singularidade. Deparamos-nos, ali, com o tempo enquanto processo e com a diferença enquanto a irredutível presença de uma forma finita que se *finitiza* ou singulariza segundo esse tempo. À dimensão dessa *variação do mesmo* que denotava essa liberdade sob o solo da vivência, a isto atribuímos a finitude do finito.

Por esta via, a liberdade enquanto princípio sintético e finito indicava como dimensão de sua imagem a pluralidade dessa finitude do finito. Tema recorrente na filosofia de Sartre, encontramos em cada parte essa imagem do todo. Elegemos como fio que demonstra esse todo a noção de aventura. Ao mesmo tempo sempre presente, mas secundário, isto é, sem o peso filosófico que outros temas mais sobrepostos (pela linguagem clássica da metafísica, diga-se de passagem), ela nos aproximava da imagem de algo que é único e é ao mesmo tempo um processo, ao passo que mesmo secundário, encontrávamos nela a recorrência da liberdade e da finitude. Ademais, pensando-a não tanto enquanto ilusão retrospectiva de Roquentin, mas como o *ser* mesmo em *O ser e o nada*, essa tese ali remetia-nos ao ser enquanto singularidade. A importância desse apontamento era, por um lado, destituir o ser da ilusão da totalidade do em-si-para-si e restituir sua dimensão finita, e recobrar uma profundidade para sua singularidade, que posteriormente alicerçaria o teor da finitude do finito. Profundidade de um passado ambíguo, ela é a partir do encontro com a História assumida à singularidade mesma, cuja dialética restitui a profundidade do homem e do mundo e sua unidade imanente. Ali nadificação, totalização e singularização são subsumidas no movimento da aventura, cujo processo se revelou como processo mesmo de *finição*. O finito assim, enquanto processo, marcava o ser como aventura individual cuja finitude enquanto singularidade concreta e histórica era figurada pelo universal singular.

Por um lado, o universal singular supõe a interiorização das condições temporalmente dadas na facticidade, delegando, assim, ao para-si, a assunção do mundo pelo desenrolar de sua existência, fazendo com que em sua ação o indivíduo faça *parte* deste mundo. Aqui o transcendente não é somente fator de alienação, em detrimento da vida autêntica, mas de constituição. O que se constitui é o homem concreto, datado, histórico, singular. Assunção singular do universal, essa particularidade, atravessada por uma negatividade que é *projeto de ser* livremente constituído, é compreendida singularmente porque constitui essa facticidade segundo um arranjo único, cuja determinação faz com que essa negatividade que a trespassa implique uma qualidade, um *modo* próprio de assumir-se no mundo. Se em *O ser e o nada* a realização era fracassada, o que se realiza aqui não é mais a *causa de si*, mas o singular universal, pois essa universalidade do mundo só pode *ser* pela singularidade que a expressa segundo sua *maneira de ser*; onde, por fim, o *real*, enquanto *realização*, é a finitude.

Em todo caso, a finitude realiza aqui não um ideal metafísico ou a unidade histórica no horizonte da liberdade, mas justamente a disparidade da História, seu movimento de diferença. É como se, no fundo, cada finitude fizesse vibrar a História em alguma intensidade, as singularidades vibram o universal, em algum momento elas compõem um ritmo comum, em algum momento uma delas altera esse ritmo pelo ritmo forçado que ela denota para ser si mesmo. Aqui a liberdade não pode ser um horizonte de unidade e fraternidade sob o risco de se perder a própria condição da liberdade, o indivíduo singular ou sua singularização mesma. Ainda que se veja no grupo a grande alavanca da História em sua proporção, ele ainda é engendrado pelas singularidades, e se a liberdade não pode se manter numa espécie de hiper-organismo pelo grupo, é porque é resguardada pela finitude. É nesse sentido que reclamamos a multiplicidade na História e no Ser pelo pululamento das existências individuais, que não podem ser reduzidas ao universal que elas denotam. A animação do universal é múltipla, ainda que mínima a ponto de não representar uma mudança de imediato, pois a singularidade é irrevogável do ser. É só nesse sentido que o *ser-todo* e a inteligibilidade da História são destituídas das suas pretensões metafísicas e totalitárias e já não figuram mais a hipótese sobre o sentido do real. Se o real é a finitude, ela deve ser o seu sentido. É esse erro que Bornheim cometeu ao pensar a metafísica como esse processo que trespassa o indivíduo, fazendo da liberdade e da negatividade um momento pelo qual o sujeito se constitui e se perde, mas cujo fim, para um ser que é contingência, só resta o fracasso e o enclausuramento na consciência infeliz. Assumindo o mundo, vivendo exteriormente,

a liberdade não é o horizonte da história ou a negatividade ontológica, mas a possibilidade enquanto remanejamento singular do mundo. Não se trata de *ser mais*, mais *autêntico*, *mais livre*, com esse horizonte, mas de fazer desse horizonte a condição de possibilidade de se assumir a finitude enquanto condição transitória, particular, e negativa, cuja unidade denota uma criação estranha e diferente com relação à facticidade da qual parte. Com isso, apontamos a possibilidade de compreensão da finitude não pela negatividade pura da consciência, mas pela ipseidade do indivíduo, ou uma negatividade sintética à situação que a envolve. Uma negatividade que não é substância, mas que também não *é* nada, mas sim um *nada qualificado*, a singularidade – é ela que nos dá o *grau* da liberdade, para lembrar o problema da equivalência das ações humanas ao final de *O ser e o nada*. Entre a universalidade do bêbado solitário e o líder de povos é a singularidade que impera. Essa qualidade irreduzível, que implica o mundo mas também algo além dele, mostra que o mundo exige para sua constituição a *marca* daqueles que o engendram, e a marca da liberdade é sua singularidade

Ora, sendo universal singular, esses universais só podem ser assumidos pela vida mesma do indivíduo. Aqui eles são temporalizados e a singularidade ora os carrega ora os modifica segundo seu remanejamento próprio. É por isso que a biografia ficcional aparece como elemento imprescindível para a elucidação da finitude finito, pois ela possibilita de visualizarmos essa temporalidade restrita que a vivência denota. Aqui o ser enquanto princípio sintético mostra sua veemência, de modo que sua apreensão não se dá mediante a determinação dos princípios, mas pela observação do tempo construído e consolidado nas noções como modo de expressar a vivência e a temporalidade do mundo. A finitude do finito não poderia encontrar outro solo senão esse. Há por esse viés, uma ruptura maior com os ideais metafísicos, e se há em Sartre uma analítica da finitude é aqui que encontramos sua esperança. Ela não rejeita por completo a filosofia da fase fenomenológica e ontológica, pelo contrário, afirma, destituindo das ilusões metafísicas, o ser enquanto singularidade, portanto, finitude, restituindo ao próprio fenômeno sua densidade real. A fenomenologia de Sartre deixa de ser uma fenomenologia sem fenômenos, como acusava Barbaras, na medida em que faz do fenômeno a finitude, isto é, na medida em que restitui o ser ao fenômeno. Mas com a condição de que o ser aqui *seja* seu próprio modo. Somente nesse ponto se supera o dualismo entre sujeito e mundo, pela coroação da figura do universal singular.

Escapando à condição do mesmo e do outro, enquanto ser fundamento e ser fundamentado, a *causa de si* assume-se na sua determinação finita e não mais segundo a

ilusão do ser-fundamento. O que se espera do ser não é a restituição do sentido pelo fundamento e a possibilidade de sua dicção, mas sua determinação própria que se dá como *qualidade singular*. Ser que se resume ao seu ato de constituição, o que se constitui é a finitude mesma. Aqui a singularidade não se substancializa, não se *entifica*, ela permanece não como a náusea sentida, *sentimento* de que as coisas são *demaís* (N, p. 161, grifo meu), nem o ser por detrás que a náusea desvela, a contingência (N, p. 123). *Ele é* essa *fin*a película entre a absoluta contingência e o sujeito nadificado, ou, mais precisamente, o *modo singular* pelo qual *há* sujeito e mundo. A náusea aqui não é senão essa qualidade mesma: “a Náusea sou eu” (N, p. 159). Daí a sensação de que não há nada por trás do verniz, não que a contingência seja esse nada, essa totalidade opaca e simples que nos entorpece. Não estamos diante de um absurdo ao qual nos revela um sentimento próximo ao sublime. Simplesmente não há nada porque aqui a náusea é só o que há, ou melhor, só pelo qual pode *haver*, só esse *sabor* específico que Roquentin não sente no seu estomago mas em todo o seu ser. Esse ser empastado de si mesmo, mas que é movimento e deslizamento, encobre o mundo e a si mesmo. Ele é esse mundo e se dá a esse mundo segundo essa *fin*a película, sua *maneira de ser*. Não é a náusea a descoberta do princípio, ou a assunção do princípio (a náusea sou eu) como uma forma de desvelamento do princípio, do real, na forma de um ek-stase místico. Não há ali nem retorno, nem descoberta, ali há tão somente uma *vivência* segundo esse *sabor*: “Quando Roquentin conclui “a Náusea sou eu”, ele compreende que a náusea não é *algo* que se sente, mas o próprio *modo de sentir-se* existindo” (SILVA, 2004a, p. 87).

Enfim, a náusea é *uma forma* de liberdade. Uma liberdade que se assemelha a morte, dirá Roquentin (N, p. 195), mas ainda sim liberdade. Uma liberdade que arrebenta a ordem, que destitui a necessidade, o encadeamento do tempo e do mundo. Mas um arrebatamento total que já nada impele à alguma produção, e se finda ante um copo morno de cerveja (N, p. 217). Ou melhor, ela produz *este* estado que é a náusea ou o mundo nauseado. Aqui a liberdade se identifica com a contingência, e a náusea a essa qualidade manifesta por esta relação. De modo que todo processo de fragmentação do mundo e de si mesmo não é senão esse desvelamento da liberdade “Sou livre: já não resta nenhuma razão para viver”, mas cuja falta se constitui não como fim, senão como *estado*, seu “estado normal” (N, p. 195) doravante. Isso porque ela é um estado instaurado e não dado. Esse estado que vem aos poucos, como uma doença, que ora figura no exterior, ora no interior, toma conta da totalidade se confundindo com o próprio total. Aqui as metamorfoses se confundem com a progressiva instauração (N, p.

16), (SILVA, 2004a, p. 85) da náusea. Seu reverso é a destituição da aventura pela inversão da necessidade pela contingência.

Ora, aqui vemos Roquentin pelo olhar da constituição passiva. Estamos ante um romance de um homem sem infância, sem raízes, tomado adulto, já constituído e doente. As pequenas metamorfoses aqui não são suficientes para compreender a instauração da náusea, considerando aqui Roquentin como um homem hipotético. Não há como determinar suas espirais, nem sua constituição passiva, mas podemos sim aferir que sua personalidade se confunde com a náusea. Sua aventura passa a ser ela porque ela é o que o torna singular com relação a todos os demais personagens. Nisso vemos que a figura do processo de constituição enquanto singularização demarca em Sartre a compreensão da finitude e desta enquanto diferença, mas o importante não são os fatos perdidos ou esquecidos, mas o que *resta* como qualidade. O que se sobressalta aqui é a qualidade e não a vida fragmentada de Roquentin, que nada revela, nem sua doença nem sua ilusão. É essa qualidade que se sobressalta quando questionamos a aventura de Roquentin, é ela que ele *dá a sentir* – e é por ela que revisitamos a nossa.

O que se sobreporá à sua ilusão sobre a aventura será a música que ele ouve no café. O que ela lhe impressiona é o seu compasso, “porque isso lhe figura a coincidência entre a passagem do tempo e o acontecimento” (SILVA, 2004a, p. 90), figurando a ideia de aventura, que é pensada aqui em termos de encadeamento de instantes (N, p. 76) e irreversibilidade do tempo (N, p. 77), e que se traduz como “ordem narrativa que ele gostaria de ver na sua vida” (SILVA, 2004a, p. 84). Aqui a união entre tempo e acontecimento é a unidade mesma entre ser e fenômeno, entre a náusea e Roquentin, de modo que podemos aferir que a náusea é a aventura de Roquentin: “É preciso ser como eu; é preciso sofrer em compasso” (N, p. 217). Esse compasso, que figura mais o movimento que se segue depois da náusea, cujo mote é a construção de uma obra, um livro, não deixa de ser o reflexo do seu compasso anterior, sua constituição de sujeito nauseado. Ademais, se não fosse essa sensação, que figuraria tal constituição? Que escreveria Roquentin nele? Essa ambiguidade com que a novela acaba (SILVA, 2004a, p. 92), entre se salvar e entre ser, entre contingência e necessidade, ser e fenômeno, se resume não a um polo ou outro, não do que existe e daquilo que não existe, mas daquilo que *existe de certa maneira*. Ali não se alude mais à contingência inócua, mas à singularidade: “Foi a pura contingência que fez a música nascer num americano sufocado pelo verão nova-iorquino. Aí está um mundo, o do tempo que se afunda” (SILVA, 2004a, p. 92). Tal como eles, ele agora também quer *ser*, embora já *seja*. Quer

ser como essa existência, como esta negra que canta, que não existe mas que também quis ser. Ele quer ser tal qual essa melodia, mas sobretudo, como ser que é posto por esse sabor que tal melodia traz: “A voz canta: *Some of these days You’ll miss me honey*” (N, p. 217). Tal como a negra que canta, Roquentin tem “o mesmo desejo: expulsar a existência para fora de mim, esvaziar os instantes de sua gordura, torcê-los, secá-los, me purificar, endurecer, para produzir finalmente o som claro e preciso de uma nota de saxofone” (N, p. 216). O que ele procura produzir aqui é aquilo que está acima da existência (N, p. 220), assim como a canção que “está para além” (N, p. 216), e que fizesse com que se pensasse, tal como ele pensa na vida da cantora, “como em algo precioso e meio lendário” (N, p. 220). Essa *realidade* entre o eterno e o temporal, não é o romance que Roquentin procurará constituir. Ele já está feito. São seus diários, seus acontecimentos anotados dia a dia, cuja melodia é a náusea mesmo. Ele é a sua *real* visada para *trás*, e a náusea a *maneira* pela qual ele realiza tal visada.

Essa qualidade se faz ali trans-histórica¹⁸⁰. Por ela compreendemos esse sabor amargo da liberdade de Roquentin, tal como ele sente seu “coração apertado” (N, p. 217) pelo som da negra que canta, mas que o conduz, não só para além pelo livro que sonha escrever, mas a “uma espécie de alegria” (N, p. 219). Encontramos aqui, pela *alegria* de Roquentin, a mesma imagem que procuramos denotar da liberdade enquanto finitude em Sartre. Ele ilustra bem, como conclusão, o que quisemos apresentar nesse trabalho, mesmo a despeito de todas as *metamorfoses* ocorridas na imagem da liberdade em Sartre. Pelo processo de interiorização e exteriorização, constituição e personalização, a finitude figura a forma da liberdade. Tal forma não é assumida por uma identidade essencializada, visto que não se transforma numa substância, e por isso a própria teoria da temporalidade de *O ser e o nada* permanece, mas exige, para usar uma imagem da *Náusea*, um *outro* tempo. Esse tempo que performa tal identidade faz dela uma identidade *qualitativa*, ou, para usar a expressão que emprestamos de Mace, uma *identidade estilística*. Essa identidade constituída de melodia e ritmo, diferença e tempo, evoca uma unidade que é a singularidade, a qual se constitui num tempo próprio, cuja unidade apela ao mundo e a liberdade de escapar a esse mesmo mundo. Se o que interessa para a elucidação da finitude do finito não é somente o aspecto ôntico e/ou ontológico, mas sua assunção sintética, isto é, o *modo* pelo qual a vivência se faz viver,

¹⁸⁰ Cremos que tal passagem ilustra bem a analogia: “Mas por trás do ente que cai de um presente para o outro, sem passado, sem futuro, por trás desses sons que dia a dia se decompõem, se lascam e deslizam para a morte, a melodia permanece a mesma, jovem e firme, como uma testemunha implacável” (N, p. 217).

esse *modo* em termos fenomenológicos e dialéticos é essa *qualidade* singular ou diferença, como quisemos demonstrar.

Estranha determinação essa que faz do ser uma qualidade ou o seu *modo*, Sartre parece ter iniciado sua filosofia com uma purificação do campo transcendental e terminado ante uma retomada personalizante desse mesmo campo por não superar o indivíduo mas justamente por só conseguir denotar sua finitude e diferença ante sua unidade individual, que, dado a interiorização como temporalização, só pode ser estabelecida como personalização. Todavia, é por esta que aquele “sutil nada no âmago de uma plenitude positiva” adquire sua própria positividade. Ao final, parece que delegamos à existência um peso que Sartre sempre rejeitou. Mas ao atribuímos uma *forma* à liberdade, na verdade o que estabelecemos é a positividade da liberdade, seu aspecto criativo na medida em que se trata, sobretudo, de uma criação de si, ou seja, da concretude de tal liberdade, concretude que não é distinta da qualidade que ela institui, isto é, seu *sabor* mas sua finitude mesma. Por isso, mesmo sendo sua indicação concreta, não é por ser referente à materialidade, tal como sempre rejeitado seja pelo em-si transcendente seja pelo prático-inerte, que esse peso contraria a leveza do nada transcendental. Melhor seria dizer que o peso aqui é sua própria leveza, pois sua forma exige que seja reconhecido não mais pelos polos antagônicos, mas pelo movimento que se institui, isto é, enquanto melodia e ritmo, ato poético e metamorfose, diferença e tempo. Por esses termos não só a finitude do finito é explicitada, como se torna o mote mesmo de vida e filosofia, pois ela é essa liberdade concreta e dá a nós essa imagem concreta da liberdade. Por essa concretude liberdade e alienação já não figuram mais a consciência infeliz.

Por fim, a liberdade é a melodia própria de Sartre, sua qualidade singular. Sua obra não é senão a construção dessa imagem e melodia, sob ritmos diferentes e metamorfoses que conduzem por sua totalidade à *mesma* finitude. A riqueza de sua qualidade talvez se aproxime mais dessas variações que do estabelecimento absoluto de uma imagem única, isto é, são essas metamorfoses que proporcionam tal singularidade. Seja a náusea de Roquentin, como “expressão da neurose literária de Sartre” (KNEE, p. 206), e disso também os caminhos de Mathieu, as moscas de Orestes, o nada nadificado, o mal em Genet, ou as próprias *As palavras*, a *práxis*, a *vivência*, o engajamento, o teatro, a recusa ao nobel, e tudo o mais que é possível atribuir, tudo remetem ao mesmo tema: a liberdade. Tomada por essa definição de finitude, nenhum desses elementos traem a totalidade de sua filosofia, mas, justamente pelo contrário, nos dão, em sua

multiplicidade, e pela nossa, o *sabor* dessa qualidade e finitude. Dizer a liberdade em Sartre não é senão restituir essa finitude do finito, na qualidade trans-histórica que é a liberdade por Sartre. Essa que faz com que os homens sintam vergonha da sua existência (N, p. 220), da sua seriedade. Enfim, uma liberdade *estranha*.

Aqui método e indivíduo se consolidam enquanto tal. Sartre não apenas faz filosofia, literatura e biografias, mas todo um modo de explorar a finitude pelo qual ele mesmo expressa a sua. Certamente há aqui várias lacunas, enganos, insuficiências, tal sentimento bastante próximo ao qual Sartre deve ter sentido sobre seus estudos biográficos e em geral em sua filosofia, basta lembrar o caráter aberto e inacabado de muitos de seus escritos. Por certo, não traçamos aqui uma biografia, mas porque não dizer que desvelamos por este amontoado técnico sobre *seus* escritos também uma qualidade singular? *Sua* qualidade? Se há uma unidade entre método e objeto, como abster Sartre de sua própria empreitada? E que agora não é senão a nossa? Escrevemos engajando-nos, libertando-nos e, explorando a sua própria qualidade, produzimos a nossa. Caberá ao leitor disso, por sua vez, sentir e reinventar. É por isso que a liberdade aparece como um estilo e uma qualidade entre a totalidade autor e obra. Mas tudo isso é Sartre. Não vemos Sartre como Mamie, não o vemos como Beauvoir ou Merleau-Ponty, vemo-lo *diferente*; mas que há senão o sabor dessa liberdade *por esta diferença, como diferença*, enquanto convite mesmo à liberdade? Que há de grandioso em sua filosofia senão a oferta daquilo que ela procura explicitar? Há muito que se dizer. Mas tudo revelará a liberdade, mas sempre outra liberdade, uma liberdade ainda não posta, não manifesta, sem, no entanto, deixar de ser o que é – *está acima da existência*, diz o Sartre de *A Náusea*, trans-histórica, diz o Sartre de *O Universal Singular*.

Sua filosofia figura, assim, uma ontologia da vida prática, mas uma ontologia muito mais longe das prerrogativas metafísicas e muito mais próximas das pós-modernistas, pensando com isso, sobretudo, as pós-estruturalistas. Ora, Bornheim bem mostrou como o *espírito totalizador* assombra a filosofia de Sartre, espírito esse que ele mesmo coloca sobre Sartre ao compreender sua filosofia como termo de evolução da Metafísica e sua história. Bornheim parte da Metafísica e encontra em Sartre o seu limite, sem conseguir vislumbrar nele um horizonte além da crise que ali indica. Ademais, partindo metafisicamente de uma totalização metafísica que horizonte poderia encontrar senão aquele do ponto de partida? Sartre pensa a totalização histórica e a verdade mesma dessa totalização. No entanto, essa totalização é feita pelas práticas individuais, pelas microtemporalizações, enfim, por singularidades. O que elas

engendram na época não é senão essa finitude trans-histórica. Se a filosofia de Sartre faz parte da expressão de sua finitude é porque ela carrega consigo essa singularização a qual, por sua roupagem, na sua diferença, mostra uma liberdade já se distanciando dos ditames da Metafísica. Não queremos com isso apontar uma espécie de exame de paternidade do pós-estruturalismo com relação à Sartre, ou dizer que Sartre tem um teor pós-estruturalista, ou dizer quais conceitos desta corrente de pensamento são caudatários ou não à sua filosofia, ou em que medida há Sartre em Deleuze. Queremos apontar, pela finitude mesma, a *qualidade* e o pensamento que ela envolve e em que em uma época é possível entreve-los. Trata-se assim, de estabelecer a relação entre essas dimensões finitas do pensamento, sua proximidade e distância, enfim, o perfil das questões que uma época universaliza e para qual os indivíduos a singularizarão. Ademais, se o outro é o *guardião* de minha finitude, certamente é porque nossa época nos envolve numa mesma possibilidade, ainda que tangenciadas cada qual em sua finitude, isto é, *se comunicando em sua diferença* e se singularizando também por ela. Temos aqui a inteligibilidade da história pela finitude e suas expressões pelas singularidades, e da história da filosofia pelo limite do pensamento e da vida que ele dá conta de exprimir, limite esse que por sua própria singularização já não podemos dizer que se pensa tal como antes, mas para o qual o novo ainda é um campo aberto e uma possibilidade recente. A finitude aqui é condição de abertura: distanciamento do *lhe* foi próximo e de aproximação com o que *lhe* é ainda estranho.

É Sartre que em suas metamorfoses faz da melodia da liberdade uma liberdade *estranha* ao fundamento onto-teo-lógico para assumi-la como *risco*; é sua finitude, para a qual a metafísica esta próxima, mas que não é mais capaz de figurar tal filosofia senão como um momento dessa história que uma vez singularizada nos dará a sentir uma outra liberdade. Ademais, seja pela tomada do ser como singularidade, seja pelo estilo de forma de vida que a finitude figura, seja pela tomada positiva da liberdade, pela sobreposição da moral pela estética, pela ideia das práxis individuais como microtemporalizações, seja pela filosofia mesma como *dramática*, pela pluralidade de imagens que ela traz, e isso não como um desvelamento metafísico, mas como crítica do presente pelo traçamento singular da qualidade atual pelo campo trans-histórico, da explicitação da finitude como diferença, pela aventura como singularidade, e tantos outros elementos que ao menos apontamos; por tudo isso vemos um Sartre mais próximo dessas vertentes pós-modernas. Próximos no sentido de que, apesar de todos os resquícios metafísicos e dialéticos, figura nele a imagem própria e de sua filosofia: transição, travessia. Além disso, trans-histórica,

ela não deixará de comunicar-se em sua finitude, para além dela – sentida e absorvida numa nova singularização. Talvez ali, na finitude *deste* pensamento, que ora figura a singularização pela contingência, ora pela opressão, talvez lá se possibilite não mais uma liberdade fruto da violência ou do acaso, mas uma outra liberdade, *estranha* a nós nesse momento, e possibilite a libertação da forma mesma pela qual se pode ser livre *hoje*, isto é, institua um *outro* tempo e uma *outra* diferença *como* finitude. No limite do pensamento, um tempo ecoa a dança da finitude no compasso dramático das existências singulares, Sartre, Deleuze, *n'importe qui*.

Por fim, sua filosofia coroa a identidade estilística a despeito de todo ranço moral que a metafísica trazia: “eu seria moral para realizar a vida mais bela, e não pela moral em si” (DGE, 294). A finitude do finito posta segundo a diferença e o tempo alude que “o essencial é que a vida tenha um acabamento” (DGE, p. 45), mas um acabamento que se dá não por fim, limite vida-morte, ou subjetividade, mas sobretudo pelo ato poético enquanto instituição de uma qualidade singular, esse sim nosso ato ontológico próprio e seus ritmos subsequentes como condição de singularização e de finição do finito: o que resta é que “é preciso viver bem - isto é, *passar o tempo*” (M, p. 106). É o que, para não se alongar, Genet o faz. A opressão *física sobre o coração físico* que o leva à escolha pelo coração (SG, p. 61) institui a melodia. A partir daí o tempo ecoará na casa vazia. É o canto do galo alheio, essa diferença irrompida na contingência na forma de opressão, que transforma a meia hora seca e nula no meio-dia da vida do indivíduo, o instante em que ele se faz e institui a *coloração como* tempo: serei não o ladrão, mas, até o desfecho na determinação da sua singularidade trans-histórica, o poeta do crime. Aqui pela diferença se institui um outro tempo por sua diferença mesma: eis a aventura do ser. Suas metamorfoses e ritmos, seus *tempos* e *silêncios*, repetirão, na variação singularizante, o mesmo tema até o próximo sono para o novo despertar da nova metamorfose. A finitude *se processa* como diferença. Genet, tal qual criança do Mistério, fez por ele mesmo desse canto de galo alheio, sua diferença estabelecida, a aurora de sua existência. Por ele refletimos o sorriso de Genet à felicidade de Roquentin:

Nada mudou e no entanto tudo existe de uma outra maneira. Não consigo descrever; é como a Náusea e no entanto é exatamente o contrário: finalmente me acontece uma aventura e, quando me interrogo, vejo que *me acontece que sou eu e que estou aqui; sou eu* que fendo a noite, estou feliz como um herói de romance (N, p. 74).

Bibliografia

BARBARAS, R. *De l'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. France: Jérôme Millon, 1991.

_____. *Désir et manque dans L'Être et le Néant: le désir manque* in BARBARAS, R. *Sartre - Désir et liberté*. France: Presses Universitaires de France, 2005.

_____. *Désir et totalité*. In *Alter – revue de phénoménologie – Sartre phénoménologue*. N° 10/2002 – editions ALTER.

_____. *Investigações fenomenológicas – em direção a uma fenomenologia da vida*. Curitiba: Editora UFPR, 2011.

BERNET, Rudolf. *La 'conscience' selon Sartre comme pulsion et désir*. In *Alter – revue de phénoménologie – Sartre phénoménologue*. N° 10/2002 – editions ALTER.

BOËCHAT, Neide Coelho. *História e escassez em Jean-Paul Sartre*. São Paulo: EDUC: FAPESP, 2011.

BORNHEIM, G. *Sartre: Metafísica e Existencialismo*. 3ª ed. São Paulo: Editora Perspectivas, 2003.

_____. *O Idiota e o Espírito Objetivo*. Rio de Janeiro: UAPÊ e SEAF, 1998.

BOURGAULT, R. *La question de l'intuition dans l'élaboration de la psychanalyse existentielle*. In: *Alter – Revue de phénoménologie. Sartre phénoménologue*. Dijon: Éditions Alter n° 10, 2002.

BUTLER, Judith. *Sujets du désir – Réflexions hégéliennes en France au XXe siècle*. Paris: Presses universitaires de France, 2011.

CABESTAN, P. *L'Être et la conscience – recherches sur la psychologia et l'ontophénoménologie sartriennes*. Paris: OUSIA, 2004.

_____. *Une liberté infinie?* in BARBARAS, R. *Sartre - Désir et liberté*. France: Presses Universitaires de France, 2005.

CANNON, Betty. *Sartre et la psychanalyse*. Paris: PUF, 1993.

CASTRO, Fabio Caprio leitde de. *Dialética e hermenêutica no Idiota da Família de Sartre*. Intuito, Porto Alegre, Vol. 4, n°1, p. 3-14, 2011.

COOREBYTER, V. *Les paradoxes du désir dans L'Être et le Néant*. in BARBARAS, R. *Sartre - Désir et liberté*. France: Presses Universitaires de France, 2005.

COX, Gary. *Compreender Sartre*. Tradução Hélio Magri Filho. Petrópolis: RJ: Editora Vozes, 2007.

DANTO, A. *As ideias de Sartre*. Tradução: James Amado. São Paulo: Editora Cultrix, 1993.

FRAJOLIET, A. *Ipseité et temporalité*. in BARBARAS, R. *Sartre - Désir et liberté*. France: Presses Universitaires de France, 2005.

_____. *Ontologie, morale, histoire*. Le Portique [En ligne], 16 | 2005, mis en ligne le 15 juin 2008, consulté le 15 septembre 2015. URL: <http://leportique.revues.org/735>

FRETZ, Leo. *Individuality in Sartre's philosophy*. In: Cambridge Companions of Sartre. Cambridge University Press, 2006.

HAAR, Michel. *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*. Paris: PUF, 1999.

JEANSON, F. *Le Problème Moral et La Pensée de Sartre*. France : Myrte, 1947.

LEBRUN, Gérard. *A paciência do conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano*. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.

_____. *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo: Martins fontes, 2002.

LOPARIC, Zeljko. *Ética e finitude*. 2. ed. São Paulo: Editora Escuta, 2004.

MACÉ, Marielle. *Identité narrative ou identité stylistique?* In. FABULA: *Les colloques*, L'héritage littéraire de Paul Ricœur, maio de 2013. URL : <http://www.fabula.org/colloques/document1920.php>, acesso em 28 de fevereiro de 2016.

MARTON, Scarlett. *Sartre: ontologia e historicidade*. O que nos faz pensar, nº 21, 2007.

MERLE, Jean-Christophe. *La psychanalyse existentielle et morale chez Sartre*. Le Portique [En ligne], 16 | 2005, mis en ligne le 15 juin 2008, consulté le 19 août 2015. URL : <http://leportique.revues.org/731>

MERLEAU-PONTY, M. *O Visível e o Invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

MOUILLIE, Jean-Marc. *Sartre – conscience, ego et psyché*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

MOUTINHO, Luiz D. S. *Sartre: psicologia e fenomenologia*. Brasiliense, 1995.

_____. *Negação e Finitude na Fenomenologia de Sartre*. Discurso. Departamento de Filosofia da FFLCH da USP, São Paulo, v. 33, 2003.

MÜNSTER, A. *Sartre et la morale*. Paris: L'Harmattan, 2007.

PERDIGÃO, Paulo. *Existência e liberdade: uma introdução a filosofia de Sartre*. Porto Alegre, RS: L&PM, 1995.

POULETTE, Claude. *Sartre ou les aventures du sujet – essai sur les paradoxes de l'identité dans l'oeuvre philosophique du premier Sartre*. Paris: L'Harmattan, 2001.

REIMÃO, C. *Consciência, Dialética e Ética em Sartre*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.

RENAUT, Alain. *Sartre, le dernier philosophe*. Paris: Bernard Grasset, 1993.

RIZK, H. *Comprendre Sartre*. Paris: Armand Colin, 2011.

_____. *Flaubert: individu et totalisation*. In: *Alter – Revue de phénoménologie. Sartre phénoménologue*. Dijon: Éditions Alter n° 10, 2002.

_____. *L'action comme assomption de la contingence*. in BARBARAS, R. *Sartre - Désir et liberté*. France: Presses Universitaires de France, 2005.

RODRIGUES, Thiago. *Fenomenologia Crítica, filosofia e literatura: uma incursão nos primeiros textos de Sartre* [recurso eletrônico] / Thiago Rodrigues -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2014.

SANTOS, Vinícios dos. *Alteridade e alienação: os impasses da intersubjetividade na filosofia de Sartre*. São Carlos: UFSCAR, 2014.

SARTRE, J-P. *A Náusea*. Rio de Janeiro: Nova fronteira, .

_____. *A transcendência do ego. Seguido de Consciência de si e conhecimento de si*. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

_____. *As palavras*. 6.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

_____. *Baudelaire*. Paris: Éditions Gallimard, 1985.

_____. *Crítica da Razão Dialética – Tomo I: Teoria dos conjuntos práticos, precedido por Questão de método*. Tradução: Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

_____. *Critique de la raison dialectique – tome II - l'intelligibilité de la histoire*

_____. *Cahiers por une morale*. France: Gallimard, 1983.

- _____. *Diário de uma guerra estranha*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- _____. *Esboço para uma teoria das emoções*. Porto Alegre: L&PM, 2007.
- _____. *Em defesa dos intelectuais*. São Paulo: Ática, 1994.
- _____. *L'écrivain et sa langue*. In. *Situations IX, mélanges*. Paris: Gallimard, 1972.
- _____. *L'être et le néant – Essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard, 2007. [*O Ser e o Nada*. Tradução: Paulo Perdigão. 12. ed. Petrópolis – RJ: Vozes, 2003.]
- _____. *Les écrivains en personne*. In. *Situations IX, mélanges*. Paris: Gallimard, 1972.
- _____. *Merleau-Ponty*. In. *Situations IV*. Paris: Galimard, 1964.
- _____. *Mallarmé – la lucidité et sa face d'ombre*. Paris: Gallimard, 2007.
- _____. *Saint Genet – ator e mártir*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- _____. *Situations IX*. Gallimard, Paris, 1972.
- _____. *Sur “L’Idiot de la famille”*. In. *Situations X*. Gallimard, Paris, 1976.
- _____. *O Existencialismo é um Humanismo*. Tradução: Rita Correia Guedes. 3. ed. São Paulo - SP: Nova Cultural, 1987. (Coleção os Pensadores).
- _____. *O Idiota da Família – Gustave Flaubert de 1821 a 1857*. Vol. 1. Porto Alegre, RS: L&PM, 2013.
- _____. *O Idiota da Família – Gustave Flaubert de 1821 a 1857*. Vol. 2. Porto Alegre, RS: L&PM, 2014.
- _____. *Portrait de l'aventurier – préface*. In. STEPHANE, R. *Portrait de l'aventurier*. Paris: Bernard Grasset, 2004.
- _____. *Que é a literatura?* São Paulo: Editora Ática, 1989.
- _____. *Sartre par Sartre*. In. *Situations IX, mélanges*. Paris: Gallimard, 1972.
- _____. *Verdade e existência*. Tradução: Marcos Bagno. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.
- _____. *A liberdade cartesiana* in SARTRE, J-P. *Situações I: críticas literárias*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

SEEL, G. *La dialectique de Sartre – raison dialectique*. Laussane: L'Age d'Homme, 1995.

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Ética e Literatura em Sartre – Ensaios Introdutórios*. São Paulo: UNESP, 2004. (a)

_____. *Para a compreensão da história em Sartre*. Tempo da Ciência (11) 22:25-37, 2º semestre 2004. (b)

_____. *Conhecimento e identidade histórica em Sartre*. Trans/form/Ação, São Paulo, 26(2): 43-64, 2003.

SILVA, Luciano Donizetti da. *A filosofia de Sartre entre a liberdade e a história*. São Carlos – SP: Claraluz, 2010.

SIMONT, Juliette. *Jean-Paul Sartre : un demi-siècle de liberté*. Paris, Bruxelles : De Boeck & Larcier s.a., 1998. (imprimé en Belgique) (le point philosophique – Collection dirigée par Daniel Giovannangeli).

_____. *Indivíduo e totalização: a dialética e seu resto*. Impulso, Piracicaba, 16(41): 17-25, 2005.

STEIN, Ernildo. *Melancolia: Ensaios sobre a finitude no pensamento ocidental*. Editora Movimento, 1976.

SOUZA, M. P. *Moral e metafísica em Sartre*. Curitiba: UFPR, 2011. (Dissertação de mestrado)

SOUZA, Luiz Henrique Alves. *O estatuto da reflexão em Sartre*. São Carlos: UFSCAR, 2009. (Tese de doutorado)

SOUZA, Thana Mara de,. *A presença da história no primeiro Sartre: Roquentin e a náusea frente a ilusão da aventura heroica*. Princípios, Natal, v.16, n.26, jul/dez, p. 87-105, 2009.

_____. *Sartre e a literatura engajada*. São Paulo: EDUSP, 2008.


_____. *Tensão e ambiguidade na filosofia de Jean-Paul Sartre*. Trans/Form/Ação, Marília, v.35, n. 1, p. 147-166, Jan./Abril, 2012.

WORMSER, G. *Sartre, du mythe à l'histoire*. Lyon: Sens Public, 2005.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - DOUTORADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: FILOSOFIA

Por decisão do Colegiado do Programa o aluno deverá atender as solicitações da banca, quando houver, e anexar este ao final da dissertação/tese como versão definitiva aprovada pelo orientador, que neste momento estará representando a Banca Examinadora.

Curitiba, 25 de julho de 2016.


Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho